DENKEN UND GLAUBEN IN DER THEOLOGIE FRIEDRICH BRUNSTÄDS

INAUGURAL–DISSERTATION

zur

Erlangung des Doktorgrades

des Fachbereichs Philosophie und Sozialwissenschaften

der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

DOROTHEA SCHNEIDER

aus Kassel

Tag der mündlichen Prüfung: 23.1.1974

Tag der Promotion: 23. 1. 1974

DENKEN UND GLAUBEN IN DER THEOLOGIE FRIEDRICH BRUNSTÄDS

INAUGURAL–DISSERTATION

zur

Erlangung des Doktorgrades

des Fachbereichs Philosophie und Sozialwissenschaften

der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

DOROTHEA SCHNEIDER

aus Kassel

Tag der mündlichen Prüfung: 23.1.1974

Tag der Promotion: 23. 1. 1974

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Berichterstatter: Professor Gollwitzer
Professor Marquardt

aku- Fotodruck, 86 Bamberg, Färbergasse 8 R

Vorwort

Nach Abfassung dieser Arbeit gilt mein besonderer Dank Frau Professor Brunstäd in Erlangen, die diese Arbeit durch Erzählungen aus dem Leben und Schaffen ihres Mannes sehr förderte; sie stellte mir auch die Schriften Friedrich Brunstäds zur Verfügung.
Ebenso möchte ich Herrn Professor Gollwitzer für das Interesse und manchen guten Rat danken, womit er diese Arbeit begleitete.
Auch Herrn Professor v.Loewenich und Herrn Dr. Renner vom Lutherischen Verlagshaus danke ich für ihre Hilfe bei der Bücherbeschaffung.
Schließlich danke ich der Studienstiftung des deutschen Volkes, die durch ein Stipendium die Abfassung dieser Arbeit möglich machte.

Inhalt

Einleitung: S.5

DAS URERLEBNIS : S.11

Die Erfahrung von Widerstand: S.11
Die logische Struktur der Wirklichkeit: S.14
Das Urerlebnis und das Problem von Denken und Glauben: S.17

DAS DENKEN : S.23

Realismus und Idealismus: S.23
Die Vitalisierung und Theologisierung des Denkens: S.49

DER GLAUBE : S.65

Offenbarung und Theologie: S.65
Die Denksünde: S.76
Schöpfung: S.82

DENKEN UND GLAUBEN : S.89

Resümierende Reflexion: S.89
Denken und Glauben in der Philosophie Hegels: S.95

Literaturverzeichnis: S.115

Einleitung

Es ist ein altes und traditionsreiches Problem der Philosophie wie der Theologie, das Verhältnis von Glauben und Denken zueinander zu bestimmen. Theologisches Denken als Denken des Glaubens und als glaubendes Denken bedarf zu seiner Selbstvergewisserung eines deutlichen Begriffs von dem Verhältnis beider, ja, man kann sagen, daß dieses Verhältnis für Theologie als Wissenschaft überhaupt konstitutiv ist. Kein Theologe oder Philosoph hat sich in jüngerer Zeit wohl so eingehend mit dieser Frage beschäftigt und die Bedeutung dieser Frage betont wie Friedrich Brunstäd. Gerade für die Theologie unserer Zeit, der ein Zug zur erneuten Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels eigen ist, könnten seine Gedanken hilfreich und bedeutsam sein, diskutiert Brunstäd doch das Verhältnis von Glauben und Denken auf der Höhe des mit der Transzendentalphilosophie des deutschen Idealismus erreichten Reflexionsniveaus. Schon aus seiner Biographie - Brunstäd war, und dies ist in jüngerer Zeit wohl einmalig, zugleich Philosoph und Theologe - erhellt seine Kompetenz in dieser Frage.

Friedrich Brunstäd wurde am 22.Juli 1883 in Hannover geboren[1], wo sein Vater Albert Brunstäd Möbelfabrikant war. Dort besuchte er das Goethe-Gymnasium und beschäftigte sich schon während der Schulzeit mit geschichtlichen und philosophischen Studien. Das Universitätsstudium begann er 1901 in Heidelberg und setzte es 1902 in Berlin fort. Bei Kuno Fischer,

---

1) Zu biographischen Details vgl. die drei einleitenden Aufsätze von E.Gerstenmaier, Th.Heckel und C.G.Schweitzer in "Gesammelte Aufsätze". Am Ende dieses Werkes findet sich auch ein chronologisches Verzeichnis der Schriften Brunstäds.

A.Lasson, Dilthey, Riehl, Delbrück und Seeberg studierte er Philosophie, Theologie, Geschichte, Staatswissenschaften und romanische, englische und deutsche Philologie. Über seine Beziehung zu Lasson gibt es eine nette Anekdote: als der junge Student ihm von seiner Beschäftigung mit Hegel erzählte, kamen dem alten Lasson Tränen der Rührung darüber, daß Hegel in einer Zeit, in der er als abgetan galt, doch noch oder schon wieder gelesen und studiert wurde.
1909 wurde Brunstäd in Berlin promoviert mit der Dissertation "Untersuchungen zu Hegels Geschichtstheorie", wovon nur die Einleitung gedruckt wurde. Die Habilitationsschrift griff später dann wesentliche Teile der Dissertation wieder auf und führte sie aus. Schon 1905 aber hatte Brunstäd eine Abhandlung "Über die Absolutheit des Christentums" veröffentlicht. In ihr setzt er sich mit Troeltschs Problem des Verhältnisses von historischer und absoluter Wahrheit auseinander und behandelt es schon hier auf eine für sein späteres Denken bezeichnende Weise. Wir werden im Laufe unserer Darstellung darauf zu sprechen kommen. 1907 erschien seine "Vorrede zu Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte".
1912 habilitierte er sich in Erlangen mit "Beiträgen zum kritischen Erkenntnisbegriff", einer aus der Dissertation erwachsenen Schrift. Sie bietet eine ausführliche immanente Kantkritik, d.h. sie stellt Motive der Transzendentalphilosophie dar, die über Kant hinausweisen.
1911 heiratete Friedrich Brunstäd Aline Ibach aus Remscheid, 1912 wurde ihr Sohn Gunther geboren. Nach dem ersten Weltkrieg, an dem er als Delegierter des Roten Kreuzes bei einem Armeestab teilnahm, verfaßte er einige politische Schriften, die die deutschnationale Partei unterstützten. 1922 veröffentlichte er "Die Idee der Religion", das Werk,

das das Verhältnis von Glauben und Denken, von Theologie und Philosophie, schon im Titel anspricht, und dessen Termini auf die Hegelsche Begriffssprache verweisen. Die Prinzipien von Brunstäds Religionsphilosophie sind hier ausgeführt. Dies Werk gab auch den Anlaß zu seiner Berufung auf den Rostocker Lehrstuhl für systematische Theologie (1925), der Kirchenhistoriker von Walther war durch diese Schrift für ihn eingenommen worden.
In den Jahren von 1922 bis 1933 verfaßte er viele Abhandlungen der verschiedensten Thematik. Unser Interesse gilt natürlich weniger den sozialen und politischen Schriften - wie z.B. "Deutschland und der Sozialismus" oder "Adolf Stoecker - Wille und Schicksal" - als vielmehr seinen in einem engeren Sinne philosophisch-theologischen Werken. "Reformation und Idealismus", 1925, ist einer der vielen Aufsätze dieser Zeit, der zeigt, wie sich die Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Denken in das Denken selbst hinein auswirkt und wie im Gegenzug die Theologie durch dieses Denken geformt wird. Ein Jahr zuvor hatte Brunstäd das Wahrheitsproblem in "Zur Gewißheitsfrage" in einem Vortrag behandelt; wir finden hier Gedanken, die er in seiner Rektoratsrede, 1930, "Theologie als Problem", umfassender wieder aufnimmt. Auch die beiden oben genannten Schriften sind aus Vorträgen entstanden, wie überhaupt Brunstäds Werk von dem mündlichen Vortrag gekennzeichnet ist: die "Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften" ist etwa die Nachschrift einer Vorlesung, viele Aufsätze sind aus Vorträgen und Diskussionen entstanden, und seine politischen und sozialen Schriften haben ja ohnehin den direkten Bezug zum Leben seiner Zeit.
1928 und 29 verfaßte Brunstäd mehrere Artikel für die zweite Auflage der RGG über Hegel und den Idealismus überhaupt und 1931 den Artikel über Willensfreiheit.

1933 erschien die "Logik", eine Darstellung der Geschichte des logischen Problems, die sich zugleich aber auch an der systematischen Bedeutung dieses Problems orientierte. Sie ist so nicht nur ein Handbuch, sondern auch eine systematische Durchführung von Brunstäds Philosophie einer universalen Logik. In der folgenden Zeit verstärkt sich der Zug seines Denkens zu theologischen Problemen und - seiner praktisch-politischen Ausrichtung gemäß - kirchlichen Fragen. Von 1933 an ist dies besonders augenfällig. In diesen Schriften - besonders in der "Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften" oder auch in "Gesetz und Evangelium" und "Allgemeine Offenbarung" - wirkt sich die Bestimmung des Verhältnisses von Denken und Glauben, wie Brunstäd sie explizit in der "Idee der Religion" oder der "Logik" gibt, gestaltend auf das theologische Denken aus. Das zeigt sich konkret in der Behandlung einzelner theologischer Themen wie Gnade, Schöpfung etc., und wir werden in unserer Arbeit ausführlich darauf zu sprechen kommen. Dies größere theologische Interesse bedeutet jedoch keine Wende in der Entwicklung Brunstäds; in der gleichen Zeit, 1936, veröffentlicht er auch einen Hegelaufsatz, und schon dies dokumentiert rein äußerlich die Kontinuität seines Denkens. Ja, in dem Referat "Offenbarung und Heilsgeschehen bei Bultmann" ist es interessant zu sehen, daß Brunstäd hier ganz ähnlich argumentiert wie in seiner ersten Schrift "Über die Absolutheit des Christentums" gegen Troeltsch. Beide Male wendet er sich gegen eine Position, die das historische Faktum der Offenbarung von seiner Bedeutung trennt. Die "Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften", 1951, sieben Jahre nach Brunstäds Tod, herausgegeben, ist noch einmal eine Komprimierung seines theologischen Werkes und eine große Exemplifizierung seiner Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Denken,

wie es sich in die Theologie hinein auswirkt.
Am 2.11.1944 starb Friedrich Brunstäd in Willershagen bei Gelbensande im Kreis Rostock.
Soweit wir sehen, gibt es noch keine größere Arbeit, die Brunstäd zu dem Problem von Glauben und Denken - zu dem Problem also, das sein ganzes Werk bestimmte - zu Rate zieht oder seine Bestimmung dieses Verhältnisses in extenso behandelt. Deshalb wollen wir uns bemühen, in einer gewissen Immanenz des Brunstädschen Werkes überhaupt erst einmal seinen Gedanken nachzugehen und sie zu verstehen. Dem kommt entgegen, daß - wie wir meinen - das Verhältnis von Glauben und Denken bei Brunstäd durch ein Argument bestimmt wird, sodaß unser Bemühen um ein immanentes Verständnis zugleich Bemühung um die Einsicht in einen allgemeingültigen Gedanken ist. Diesen Gedanken will unsere Arbeit darstellen, dies ist ihre Aufgabe, und darin beschränkt sie sich zugleich selbst. Diese Selbstbeschränkung hat darin ihr Recht, daß - wie wir meinen - ein Verstehen der Grundgedanken Brunstäds vor jedem historischen Vergleich stehen sollte. Unsere Arbeit wird so zwar auch andere verwandte und kontroverse Positionen heranziehen - natürlich Kant und Hegel, aber ebenso in Ansätzen moderne Hegelrezeptionen - , dabei jedoch wesentlich von dem Interesse an einem systematischen Verständnis geleitet sein.
Brunstäds These besteht, kurz gesagt, darin, ein uneingeschränkt affirmatives Verhältnis von Glauben und Denken zu behaupten und zu begründen. Es gibt auch in der persönlichen Entwicklung Brunstäds keinen Bruch, in dem dieser Gedanke revidiert würde. Allenfalls sind seine späteren Werke von einer stärker theologischen Explikation und Exemplifikation dieses Prinzips bestimmt. Man kann - wie die Durchführung zeigen wird - die späteren Aufsätze durchaus zum Verständnis der früheren "Logik" heranziehen, wie auch umgekehrt die Grundgedanken der

"Logik" in den späteren Aufsätzen wiederfinden. Unsere Arbeit beschränkt sich aber nicht nur methodisch auf ein stärker systematisches Verständnis, sondern auch thematisch auf die Gedanken Brunstäds, die das Verhältnis von Glauben und Denken behandeln. Auch diese Selbstbeschränkung ist jedoch keine Verkürzung, da wir meinen, daß dieses Thema den zentralen Zugang zu dem umfassenden Schaffen Friedrich Brunstäds darstellt.

DAS URERLEBNIS

Die Erfahrung von Widerstand

Das, womit Brunstäd die "Idee der Religion" beginnt, was der Hintergrund seiner Erörterungen in der "Logik" ist und worauf er auch in den Aufsätzen immer wieder zu sprechen kommt, ist die Erfahrung von Widerstand, das, was er das "Urphänomen"[1] oder auch das "Urerlebnis" nennt. Dieses "Urerlebnis" ist das Fundament sowohl seiner philosophischen als auch seiner theologischen Gedanken. Es ist eine universelle Erfahrung, notwendig und unabweisbar: "Ein Jeglicher braucht nur zu existieren, um es zu erfahren; das Problem ist mit seinem Dasein schon als ein Urphänomen gegeben, ist sein Leben selbst."[2] Schon in der ursprünglichen Wirklichkeitserfassung, dem Tastsinn, ist die Erfahrung von Wirklichkeit zugleich die von Widerstand, sodaß "...in der Tat all unser Wirklichkeitsinnesein mit erfahrener Widerständigkeit anhebt, und der Tastsinn für den urtümlichen Menschen die sicherste Gewähr von Wirklichkeit ist."[3] Das Urerlebnis meint aber nicht nur diese primitive Form der Wirklichkeitserfassung, sondern eine Grundstruktur aller Erfahrung. Brunstäd wird nicht müde, dem Widerstand in allen Erfahrungen nachzugehen:"...der Widerstreit von Sollen und Sein, der Mangel, die Not, das Leid, das Versagen und Verfehlen, das Entbehren, der Irrtum und der Zweifel und die Bruchstückhaftigkeit, das Häßliche und Wesenlose, das Böse und die Schuld, die

---

1) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.3
2) a.a.O.
3) Brunstäd, Reformation und Idealismus, Aufsätze, S.77f.

Ungerechtigkeit usw."[1]; auf den verschiedenen Ebenen der Erfahrung sind dies die Weisen, in denen sich Widerstand geltend macht. Dieser Widerhalt, dieses Dawiderstehen, ist unmittelbar und nötigt zur Beschränkung, zur Einengung, meint Trennung, Isolierung, Besonderung.

Aber als dies Negative ist Widerstand noch nicht zureichend erfaßt, und damit auch Erfahrung als Erfahrung von Widerstand noch nicht voll bestimmt. Das, was Widerstand erfährt, und das Dawiderstehende, die Glieder in diesem Oppositionsverhältnis, sind ja nicht einfach disparat, d.h. unbetroffen voneinander und in ihrer Verschiedenheit gleichgültig gegeneinander[2], vielmehr sind sie, gerade indem sie einander widerstehen, in einer Einheit verbunden, zu einem Ganzen zusammengeschlossen. Die Erfahrung von Widerstand erweist sich somit nicht als Letztes, sondern ihr liegt eine Einheit und Ganzheit zugrunde, indem nämlich das Eingeschränkte sich im Widerstand als Teil erfährt und gerade über die Teilhaftigkeit das Ganze und damit die Gliedhaftigkeit des Teiles in den Blick kommt:"...weil in der Widerständigkeit der Zusammenhang des Ganzen wirksam ist, als Ganzheitsbestimmung, Ganzheitsbezogenheit, als dies, daß wir nicht absolut, sondern gesetzt gliedhaft sind."[3]

Man könnte Brunstäds Bestimmung der Erfahrung, seine Erörterung von Widerstand und Einheit, von Teil und Ganzheit, als eine dialektische Diagnose dieses Verhältnisses bezeichnen. Dialektik vermittelte die Erkenntnis, daß das Negative - der Widerstand -

---

1) Brunstäd, Logik, S.24
2) "Das bloß Verschiedene, das Disparate, sagt die Logik, widerstreitet nicht", Brunstäd, Theologie als Problem, Aufsätze, S.107
3) Brunstäd, Logik, S.89

ebensosehr ein Positives ist, und zwar gerade in seiner Negativität. Es ist positiv, indem es Beziehung ist, die immer Beziehung in einer Einheit ist. Das Negative macht diese Einheit als seinen affirmativen Grund verständlich. Die Widerstandserfahrung ist also in ihrem letztgültigen Sinn nicht die Erfahrung eines nihil, eines abstrakten Nichts, wie Hegel sagt[1], nicht die der Zerstörung, sondern die der Wahrung der Einheit durch bestimmte Negation: "So verstehen wir den Widerstreit unseres Lebens, der wir selbst sind, wie er nicht bloße Negation, nicht ein nihil negativum, sondern nihil privatum und darin positiv ist."[2] Wir können uns hier am Anfang unserer Arbeit mit diesem noch ganz abstrakten Begriff von Dialektik begnügen[3], zumal die Sache selbst, die These von der Einheit im Widerstreit und durch Widerstreit schon für sich eine gewisse Evidenz hat. Wir werden noch öfter und in entwickelterer Form auf Dialektik zu sprechen kommen.

Auf ein wesentliches Moment, das mit dieser dialektischen Diagnose gesetzt ist, müssen wir jedoch schon hier hinweisen. Konnte man bei Brunstäds Auslegung der Erfahrung als Erfahrung von Widerstand noch meinen, es handle sich hier um eine Erörterung der Erfahrung in ihrer faktischen Genese, um ein Affektionsmodell etwa, das sich physiologisch oder psychologisch dartun ließe, - wenn man z.B. an seine Worte über den Tastsinn denkt - , so ist mit diesen dialektischen Diagnose von Widerstand eine Einheit namhaft gemacht, die nicht allein als faktisches Vorkommnis gemeint ist, sondern auch als

---

1) Hegel, Logik I, S.51
2) Brunstäd, Allgemeine Offenbarung, Aufsätze, S.126
3) Um es noch einmal mit Hegel zu sagen: Dialektik wäre das "Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen", Hegel, Logik I, S.54

Grund unseres Verstehens von Faktischem. Es ist mit ihr nicht nur Faktizität, sondern auch Rationalität angesprochen, eine 'logische' Ebene erreicht.[1] So kann das Ganze etwa als Gesetz der Teile verstanden werden.[2] Das Ganze stiftet die Einheit der Teile, rechtfertigt sie als Teile an je ihrem Platz in ihrem originären Recht, regelt ihre Beziehung zueinander und wehrt Übergriffen durch den Widerstand der Nachbarteile. So kann Brunstäd etwa sagen:"Das Gewölbe trägt ja die Steine, und nicht hängen zuerst die Steine in der Luft."[3] Das Ganze ist die Bezüglichkeit, nicht die Beziehung, der Teile aufeinander, "dieses in den Bezogenen selber Stattfinden"[4]. Von ihm bekommen Widerstand und Widerstreit einen Sinn dadurch, daß durch sie das Ganze sich differenziert und zugleich erhält. Resultat und auch Grund des Widerstandes ist also das Ganze, das im Widerstreit sich aus sich heraussetzt, um sich in der Einheit wieder in seinen Ursprung zurückzuholen, der als solcher aber eben nur im Widerstand ist.

Die logische Struktur der Wirklichkeit

Der Titel für diese Rationalität des Faktischen, zu deren Verständnis uns die dialektische Diagnose von Widerstand leitete, ist bei Brunstäd Organismus, Leben, Individualität. Organismus, Leben, meint eben diese Organisation der Teile zu einem Ganzen, er ist das eigentliche Urphänomen[5]. Diese Organisation, die den Organismus ausmacht, ist immer mehr als die Summe seiner Teile; das ist das spezifisch Vitale an ihm. Dieses 'Mehr' ist gewissermaßen der Organi-

---

1) Später erst werden wir dieses Verständnis von "Logik" näher erörtern können. Gemeint ist nicht eine formale Logik, sondern eine "Logik" der Gegenstände
2) Brunstäd, Theologie als Problem, Aufsätze, S.104
3) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.96
4) Op.cit., S.93
5) Brunstäd, Logik, S.86

sator, ist Spontaneität und Aktivität von Lebendigem, ermöglicht so Neues und Veränderung. Selbst der Gedanke der Kausalität läßt sich sinnvoll nicht festhalten, wenn man ihn so versteht, als meine er die Reduktion der Wirkung auf ihre Ursachen:"Jede Wirkung überhaupt ist doch mehr als nur bloße Summe ihrer Bedingungen und Ursächlichkeit. Wäre sie nicht mehr, so wäre sie überhaupt nicht."[1], d.h. Wirkung wäre immer auch Organisation ihrer Ursachen.
Die organisierende Einheit des Organismus nennt Brunstäd Telos.[2] Es leitet die Verwirklichung jeder Lebensgestalt, die aber, verfestigt sie sich in einer Selbstverabsolutierung, erneut dem Widerstreit anheimfällt und zu einer neuen Einheit fortschreiten muß, d.h. das Telos ist in jeder Gestalt gegenwärtig, transzendiert aber zugleich jede Gestalt auf eine neue Einheit hin. Jede neue Form, die ja die Vollendung meint, muß dem Widerstreit zum Opfer fallen, dem Ganzen und Unbedingten erneut Platz machend, denn jede endliche Gestalt steht unter dem Anspruch des Telos, der unbedingten Einheit, verfällt aber notwendig und zu Recht der Verabsolutierung seiner erreichten Gestalt, denn das Telos ist ja als Wille zur endgültigen vollendeten Gestalt in ihr gegenwärtig; es ist so zugleich erreichte und noch ausstehende Einheit.
Mit diesem Ansatz des Urphänomens und seinen mannigfachen Gestalten, die es im Prozeß der Durchsetzung seiner Vollendung, seines Telos, durchläuft, steht Brunstäd deutlich im Zusammenhang des Denkens seiner Zeit, der von Gadamer eine starke Belebung des Interesses an der Philosophie Hegels attestiert wird[3]. So gingen vom Neukantianismus, der ja nach Brunstäd

---

1) Brunstäd, Theologie als Problem, Aufsätze, S.105
2) Cf. Brunstäd, Logik, S.97
3) Cf. Gadamer, Hegels Dialektik, S.49

der Philosophie Hegels ebenso verpflichtet war wie der Kants, die Anregungen aus, die Brunstäd zu einer ausgearbeiteten Werttheorie führten[1]. Der "Wert" ist mit dem Urphänomen eng verbunden: jeder einzelnen Lebensgestalt ist ein Ziel eingestiftet, sie ist normativ geprägt:"Die Gültigkeit des Wertes ist die Echtheit der Wirklichkeit, in der diese ist, was sie nach eingeborener ursprünglicher Notwendigkeit sein soll, die Urständigkeit und τέλος ist und zur τελειότης, zur Wertwirklichkeit, zur Vollendung bestimmt."[2] Der Wert vom Telos her artikuliert wäre so keine abstrakte Norm, kein jenseitiges Paradigma oder bloß formales Sollen, sondern aufgrund der immer auch vorhandenen Präsenz des Telos je und je inhaltlich bestimmt.
Der Wert ist die vollkommene Gestalt, in der alle einzelnen Teile zu ihrer Entfaltung im Einklang mit der der anderen Teile gekommen sind. Diese grundlegende und universelle Werthaftigkeit ist der Lebenswert; er hat die Priorität und impliziert die drei weiteren Werte der Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit, die ihn wiederum näher bestimmen:"Der Lebenswert...ist...der grundlegende Wert, der sich in den drei Gestaltungen des ästhetischen, ethischen, theoretischen Wertes erschließt..."[3]. So ist die erreichte Einheit des Telos nie nur Gestalt des Lebens, sondern auch - wir sahen das bereits - Grund des Verstehens von Leben, ist logische Einheit, Wahrheitswert in einem theoretischen Sinne, ist Schönheitswert, insofern in ihr die Harmonie der Teile gemeint ist, und ist ein sittlicher Wert, insofern in diesen Einheit jedem Teil sein Recht zu-

---

1) Cf. z.B. Brunstäd, Logik, S.72 und S.97
2) Brunstäd, Logik, S.97
3) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.140

kommt. Die Einheit ist vital und darin zugleich Einheit von Theoretischem, Ästhetischem und Ethischem.

Das Urerlebnis und das Problem von Denken und Glauben

Wir haben bisher versucht, die Grundgedanken in Brunstädts Überlegungen von seiner Grunderfahrung, der Erfahrung von Widerstreit und Einheit, her verständlich zu machen und wollen nun noch einen kurzen Blick auf das Problem von Denken und Glauben werfen, wie es sich von hierher zeigt. Zur Lokalisierung dieses Problems können uns Brunstädts Ausführungen über das Bewußtsein leiten. Brunstäd faßt das Urphänomen nicht nur in die Begriffe von Leben, Individualität und Organismus, sondern auch in den Begriff der Bewußtheit:"Dunkler noch und rätselvoller als Lebendigkeit, Individualität und Seele ist die Bewußtheit"[1]. Zunächst ist unter diesem Titel nur wieder die gleiche logische Struktur von Einheit im Widerstreit und durch Widerstreit begriffen, aber sie wird jetzt unter dem Aspekt formuliert, wie Einheit im Widerstreit für uns als Erfahrende da ist, besser: sie wird als die Einheit gefaßt, die wir selbst als Erfahrende sind. Subjekt und Objekt sind in der Erfahrung nicht einander gleichgültig opponiert, sind nicht disparat, sondern gehen in der Erfahrung eine Einheit ein, die Brunstäd Bewußtsein nennt. Bewußtheit faßt das als logische Struktur der Wirklichkeit, ist "...die Innerlichkeit der Außenwelt selbst"[2], die uns als Bewußtsein evident ist:"Das Bewußtsein ist das Heraussetzen, die Evidenz der unbedingten Einheit und Ganzheit an der Wirklichkeit, ohne welche die

---

1) Brunstäd, Theologie als Problem, Aufsätze, S.106
2) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.125

Wirklichkeit nicht sein könnte, was sie ist"[1]. Ließen wir uns zu Beginn unserer Diskussion des Urerlebnisses, der Erfahrung von Widerstand, vom Problem des Widerstandes und dessen Implikationen leiten, die uns zu einer dialektischen Diagnose der Einheit im und durch Widerstreit führten und im weiteren von daher zu der logischen Struktur der Wirklichkeit, so müssen wir nun das Moment der Erfahrung hervorheben, denn mit ihr wird nicht nur Einheit als Grund sichtbar - was bisher Thema war - , sondern auch der Grund dieser Einheit. Grund von Einheit überhaupt ist das Bewußtsein, das erfahrend und denkend Einheit stiftet, Evidenz, d.h. das Heraussetzen von Einheit, ist. Nun verstehen wir, warum Brunstäd Bewußtheit für das größere Rätsel als Leben, Individualität und Organismus hält.
Auf das Bewußtsein als wirkliches Bewußtsein trifft all das zu, was Brunstäd über die logische Struktur von Wirklichkeit überhaupt sagte, aber das Bewußtsein ist darüber hinaus die "Evidenz" dieser Struktur und somit das, worin diese Struktur ihrerseits allererst begründet werden kann; es ist damit eine unbedingte Einheit, ein unbedingter Wert, angesprochen.
Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Gang unserer Überlegungen, die Brunstäds Gedanken nachzeichnen sollten, und versuchen wir, wie schon einmal, die nun erreichte Ebene des Diskurses zu bezeichnen. Mit der dialektischen Diagnose von Widerstreit verließ Brunstäd die Erörterung der faktischen Genese von Erfahrung und machte Einheit als das namhaft, von dem aus der erfahrene Widerstand verständlich wird. Einheit selbst aber kann noch verstanden werden und evident sein als Bewußtsein. Man könnte dieses Verhältnis von Einheit und ihrer

---

1) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.128

Begründung im Bewußtsein transzendental nennen, ein Terminus, der hier am Anfang unserer Arbeit, wo es sich mehr oder weniger um eine Exposition grundlegender Begriffe, um eine Topologie gewissermaßen, handelt, nicht weiter expliziert werden soll, da er wie der Begriff der Dialektik im Laufe der Arbeit noch ausführlich erörtert werden wird.
Mit dem Gedanken der Bewußtheit sind die Implikationen des Urphänomens, wie wir meinen, vollständig dargetan. Jetzt ist es auch möglich, von Denken und Glauben zu reden, d.h. der Schritt vom Widerstand zur Einheit kann jetzt als bewußter Akt des Denkens gefaßt werden. Das Denken setzt ein in Betroffenheit durch den Widerstreit, der ja - wie wir sahen - der Prozeß der Entstehung neuer und des Vergehens schon bestehender Einheit ist, d.h. in ihm wird Einheit auch immer problematisch, wird Problem für das Denken. Die Betroffenheit im Widerstreit ist es, die zur Besinnung führt, die der Anfang des Denkens ist. Das Denken entsteht im Widerstreit, aber es versteht nur Einheit, d.h. das Denken entsteht als Fragen, als Fragen nach der unbedingten Einheit, die nicht wie jede endliche bestimmte Einheit in einem Widerstreit erneut problematisch wird. In seiner immer wieder erneuten Ausrichtung auf die unbedingte Einheit, den unbedingten Wert, stellt das Denken vor das Grundproblem auch der Religion, das eben dies Problem der Präsenz unbedingter Einheit ist. Es ist das Problem der Letztbegründung von Gültigkeit, von Werten und Wirklichkeit in ihrer Echtheit, und damit das Problem der je und je gelingenden Überwindung des Widerstreites und der erneuten Ausrichtung auf das Unbedingte, das die Aufgabe des Denkens ist[1].

---

1) "Philosophie ist Wahrheits- und Gültigkeitsbegründung der Werte", Brunstäd, Die Idee der Religion, S.143

Damit ist schon kurz das Problem von Denken und Glauben angerissen, der Grund ihrer Vergleichbarkeit einsichtig. Über das Verhältnis beider ist damit aber noch nichts Näheres gesagt und noch nichts vorentschieden. Es ließe sich als Konkurrenz beider in der Bestimmung des Unbedingten deuten oder als Defizienz des einen oder des anderen in der Erfüllung seiner Aufgabe, was dann die Angewiesenheit auf sein Pendant implizieren würde, es könnte als Lehre von den zwei Wahrheiten ausgelegt werden, oder wie immer sonst in der Geschichte das Verhältnis von Denken und Glauben bestimmt worden sein mag. Es ist das Ausgezeichnete des Philosophen und Theologen Brunstäd, daß er das Verhältnis beider als ein uneingeschränkt affirmatives zu begreifen vermag, d.h. als ein solches, in dem Denken und Glauben aufeinander verwiesen sind, ohne daß doch eins dem anderen gegenüber defizient wäre. Vielleicht ein wenig überpointiert könnten wir sagen, daß bei Brunstäd das Denken sich in seiner Entfaltung theologisiert, und der Glaube sich, wird er welthaft, rationalisiert. Beide verweisen, wie wir sehen werden, aus Eigenem aufeinander oder, um es noch anders zu sagen, die Vermittlung zwischen beiden findet schon in jedem selbst statt. In diesem Sinne sind beide einander kongenial. Diese These Brunstäds der Kongenialität von Denken und Glauben gilt es nun zu entfalten und zu begreifen.

Das Urphänomen ist, um das erste Kapitel zusammenzufassen, in allem, was der Mensch tut und was ihm widerfährt, gegenwärtig, ist Form und Gesetz aller Erfahrungen; insofern es Widerstreit ist, ist es Problem, Problem für das Denken und für den Glauben. Es ist das, was Glauben und Denken bestimmt, selbst aber noch in Glauben und Denken erhellt werden muß. Das Urphänomen bedarf so keines Beweises, vielmehr erweist es sich in der Ausführung der hier

skizzierten Gedanken als zu Recht an den Anfang der Überlegungen gesetzt. Erst das Resultat rechtfertigt diesen Beginn, denn der Fortschritt der Entwicklung von Denken und Glauben ist zugleich ein Fortschritt im Verstehen dieses Urerlebnisses. Das Urphänomen ist gewissermaßen das Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit, wie die unbedingte Einheit konkret im Glauben bestimmt werden wird, in nuce. Philosophisch - so könnte man sagen - verfährt Brunstäd nach der Methode Hegels, denn die Entfaltung eines abstrakten unmittelbaren Anfangs auf sein Resultat als Grund hin ist eine Hegelsche Denkfigur. "Der Fortgang ferner von dem, was den Anfang macht, ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten, so daß das Anfangende allem Folgenden zu Grunde liegen bleibt, und nicht daraus verschwindet."[1] Der abstrakte Anfang wäre so das, was die Entwicklung bestimmt, aber so, daß vom Resultat dieser Entwicklung her der Anfang selbst noch verstanden werden kann. Es ist dies die oft genannte Kreisstruktur der Hegelschen Philosophie, die Brunstäd übernimmt. "Man muß zugeben, daß es eine wesentliche Betrachtung ist, - die sich innerhalb der Logik selbst näher ergeben wird, - daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt, und in der Tat hervorgebracht wird."[2] Um ein bestimmtes Beispiel zu nennen, das sowohl auf Hegel wie auf Brunstäd zutrifft, so wäre etwa die entwickelte Religion des Christentums erst zureichende Verstehensgrundlage für die vorangegangenen Gestalten der Religion.
Theologisch verfährt Brunstäd nach der Methode der Anknüpfung, indem es ihm gelingt, - vom Glauben

---

1) Hegel, Logik I, S.75
2) Op.cit., S.74

aus, wie wir sehen werden - , eine 'logische' Struktur der Wirklichkeit namhaft zu machen, die auch dem Nicht-Glaubenden einsichtig ist. Der Glaube versteht diese als vestigia Dei, Gottes als Schöpfers der Welt, der nur als solcher auch ihr Versöhner sein kann, als der er im Glauben erfahren wird.

DAS DENKEN

Realismus und Idealismus

Das Urphänomen ist, wie Brunstäd es zunächst darstellt, und wie wir es im ersten Kapitel exponierten, eine noch ganz abstrakte, wenn auch universelle Deutung der Wirklichkeit und unserer Erfahrung dieser Wirklichkeit. Damit kann es jedoch nicht sein Bewenden haben; eine nähere Bestimmung, eine Konkretisierung und damit eine Erklärung all der Gedanken, die unter dem Titel des Urphänomens bisher zur Sprache kamen, wäre notwendig. Die Gedanken des Lebens, der Individualität, der logischen Struktur der Wirklichkeit und der Rationalität des Denkens besaßen zwar eine gewisse Plausibilität, waren aber doch mehr oder weniger thesenhaft formuliert. Brunstäds philosophische Theologie wird diese Bestimmung, diese Auslegung des Urphänomens durchführen, indem er das Erlebnis des Widerstreits und der Einheit im Widerstreit als Problem des Denkens bestimmt und unter dieser Hinsicht verschiedene Gestalten philosophischer Theorie betrachtet.
Das Denken setzt ein in Betroffenheit durch den Widerstreit, Erfahrung von Widerstreit ist sein Problem, ist das, worüber es sich Klarheit verschaffen will, worauf es sich besinnen muß. Es gilt dies - gemäß der Universalität des Urphänomens - für das alltägliche Leben des Menschen ebenso wie für existentielle Grundfragen des Menschseins wie Tod, Schuld etc., und eben auch für das grundlegende philosophische Problem dessen, was Widerstreit überhaupt bedeutet. Dies letztere nennt Brunstäd mit Hegel die "große Selbstbesinnung"[1].

---

1) Brunstäd, Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.68

Aber nicht nur in diesem Sinne, im Sinne des Problems, ist das Denken betroffen vom Urphänomen, sondern es ist auch insofern von ihm betroffen, als es in das Urphänomen hineinverflochten ist. Es ist nicht nur Reflexion auf das Urphänomen, sondern ist es immer auch, ist Leben, Individualität, Bewußtheit. Deshalb ist das Denken nie reine Theorie, sondern ist gewissermaßen engagiertes Denken. Gleichwohl - und auch das läßt sich schon vorweg sagen - hätte das Denken, hätte Philosophie als die große Selbstbesinnung die Aufgabe, dies Engagement, dies Verflochtensein in das, worüber es reflektiert, mitzubedenken. Dies mag kompliziert anmuten, aber gerade diese Komplikation wird den Weg zu einer affirmativen Bestimmung des Verhältnisses von Denken und Glauben eröffnen.
Unter diesem Aspekt, von diesem Problem her, deutet Brunstäd die Geschichte der Philosophie, prüft, ob und inwieweit die einzelnen Theorien diesem Anspruch gerecht werden. Es ist dies aber nicht als ein abstrakter Vergleich geschichtlich zufälliger philosophischer Positionen gemeint, sondern Brunstäd glaubt, in dieser Entwicklung selbst eine gewisse Rationalität feststellen zu können. Im Verstehen der historischen Gestalten entwickelt er seine eigenen systematischen Gedanken. Wie bei Hegel ist die Geschichte der Philosophie nicht bloße Begleiterscheinung der eigenen Theorie, etwas, was nur beiherspielt, sondern besitzt systematische Relevanz. Exemplifiziert an der großen historischen Entwicklung vom 'Realismus' zum 'Idealismus', als die Brunstäd die Philosophiegeschichte begreift und auf die wir noch ausführlich zu sprechen kommen werden, ist der 'Realismus' nicht einfach nur falsch, nur unwahr, sondern in einem höheren Sinne notwendige Vorstufe des 'Idealismus'. Will man dieses Verhältnis von systematischem und historischem Aspekt auf

eine knappe Formel bringen, so könnte man vielleicht von einer systematisierten Hermeneutik sprechen. In der Ausführung dieses Programms zeigt sich Brunstäds Kunst, die einzelnen Theorien auf ihre vitale Motivation zurückzuführen, ihr Betroffensein - in jenem doppelten Sinne - zu verstehen.
Denken ist, betroffen durch die Erfahrung des Widerstreites, auf Einheit aus[1]. Auch historisch, schon mit dem Beginn des Philosophierens bei den Vorsokratikern, stellt sich diese Frage in voller Schärfe und in ihrer ganzen Dringlichkeit[2]. Geleitet von der Erfahrung der Fragwürdigkeit, die im Werden und Vergehen der Wirklichkeit liegt - wie Weischedel sagt[3] - und von der "Verwandlung der Erfahrungsdinge ineinander"[4] "fragte die Wissenschaft nach dem bleibenden Grunde aller dieser Veränderungen und fixierte die Frage in dem Begriffe des Weltstoffs, der diese Verwandlungen erleide, dem alle einzelnen Dinge entsprängen und in den sie sich wieder zurückverwandelten"[5]. So zeichnet Thales das Wasser als diesen Urstoff, als ἀρχή, aus und Anaximenes die Luft. Auch der νοῦς des Anaxagoras, in welchem Begriff sich schon ein Verlassen des gegenständlichen Denkens andeuten könnte, ist durchaus noch als Stoff gemeint[6]. Brunstäd nennt diese Weise, Einheit zu fassen, Realismus. Was dies meint, wird in einem noch ganz naiven Sinne bei den Vorsokratikern deutlich; die Einheit der Verschiedenheit der Dinge, ihre ἀρχή, wird selbst wieder als

---

1) Cf. Brunstäd, Logik, S.4
2) Cf. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik, S.19; er bezeichnet die griechische Philosophie als "einheitsgerichtet seit ihrem Ursprung wie nur eine".
3) Weischedel, Der Gott der Philosophen, Bd.I, S.46
4) Windelband/Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, S.28
5) Op.cit., S.29
6) Op.cit., S.37

ein Ding gefaßt[1]. Dies hieße, faßt man dies Urding als ein Ding unter anderen, daß es selbst wieder einem dinglichen Oppositionsverhältnis verfiele; artikuliert man es aber als Prinzip, als das, aus dem Anderes hervorgehen und in ihm seine Einheit haben soll, was die Vorsokratiker meinen, so kann doch nicht gezeigt werden, wie etwa das Wasser Einheit von allem ist, wie Anderes aus ihm hervorgeht. Es bleibt ein abstrakt Identisches[2], das die spezifische Differenz, den Unterschied, hinter sich gelassen hat, obwohl es doch gerade Grund und Einheit der Verschiedenheit sein soll. Insofern erscheint auch hier auf der Prinzipienebene erneut ein Dualismus, ein Oppositionsverhältnis[3]. Der Realismus wäre also dadurch gekennzeichnet, wie alles Denken zwar Einheit zu wollen, aber die Einheit, die er meint, wieder zu verlieren, indem er sie, wie die Vorsokratiker es tun, in einem Ding, einem Stoff, zu finden meint, oder, wie reflektiertere Positionen es tun , - wir werden darauf noch zu sprechen kommen - Einheit zu verdinglichen. Seine reine Form hat dies realistische Einheitsdenken in den Eleaten gefunden. Das eine Sein, das Parmenides übrigens auch wieder als raumerfüllenden Gegenstand, als Kugel (σφαῖρα) versteht, dies eine Sein, die "abstrakte Identität" (ὄντως ὄν) wird dem "isolierten Unterschied"[4], der Vielheit der Dinge, als dem μὴ ὄν gegenübergestellt, wobei dies jedoch kein οὐκ ὄν ist, sondern Schein und Trug. So

---

1) "Realismus" wird von res=Ding hergeleitet, cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.72
2) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.79
3) wir wollen die Interpretation des Wortsinnes von ἀρχή nicht überziehen, aber es läßt doch aufhorchen, daß die Vorsokratiker gerade dieses Wort, das ja auch "Herrschaft" bedeutet, zur Bezeichnung ihres Begriffes von Einheit wählten, Einheit nicht als Einheit im Unterschied, sondern als Macht gegenüber dem Unterschied, gegenüber den Dingen, faßten.
4) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.79

kann Brunstäd - dialektisch betrachtet - die abstrakte Identität als den isolierten Unterschied selbst bezeichnen:"...macht sich die Einsicht geltend, daß ja diese absolute abstrakte Identität in Wahrheit der selbständige Unterschied ist. Was nur mit sich identisch ist, absolut verharrt, das ist eben von allem sonst nur unterschieden"[1]. Diese systematische Konsequenz zogen historisch die Atomisten[2].
Allen diesen Positionen ist eine Tendenz auf Metaphysik gemeinsam, die Behauptung einer ansichseienden Wirklichkeit hinter den Dingen, einer absoluten Substanz[3]. Daraus erhellt - und wir haben es ja bisher schon angedeutet - , daß dem realistischen Denken der Vorsokratiker die Einheit erneut sich in Oppositionsverhältnisse auflöst. Damit aber löst sich das realistische Denken selbst auf; und dies zeigt sich besonders dort, wo das Denken und das Erkennen thematisch werden. Dies ist bei den Sophisten der Fall, die den ontologischen Ansatz auf das Erkenntnisproblem anwenden[4]. Die Vorsokratiker pflegten ihr Wissen vom wahren Sein als ἐπιστήμη auszuzeichnen und es von bloßer δόξα abzuheben.
Wie dieser Anspruch auf ein wahres Wissen jedoch begründet werden kann, diese Frage stellen sich die Vorsokratiker nicht, vielmehr kommen sie dort, wo

---

1) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.79
2) Cf. Brunstäd, Logik, S.5, Die Idee der Religion, S.79 f. Cf. auch Windelband/Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, S.37 f.:"Leukipp zertrümmert daher den Weltkörper des Parmenides und zerstreut seine Teile durch den unendlichen Raum: jeder dieser Teile aber ist wie das absolute Sein des Parmenides ewig und unveränderlich..."
3) Cf. z.B. Brunstäds Ausführungen über die Zwei-Welten-Theorie, Logik, S.6; eine gewisse Sonderstellung nimmt in diesem Rahmen Heraklit ein, der wie von allen Dialektikern so auch von Brunstäd hochgeschätzt wird: er konzipiert zum erstenmal den Gedanken einer Einheit im Unterschied, das ἓν διαφερόμενον ἑαυτῷ. Das Ding ist nicht "dem Wandel entnommen, sondern den Wandel durchgreifend", Brunstäd, Logik, S.5
4) Cf. Brunstäd, Logik, S.8

sie auf Denken und Erkennen selbst reflektieren, zu durchaus relativistischen Konsequenzen, die ἐπιστήμη gerade ausschließen. Ihr Realismus in Fragen der Erkenntnistheorie zeigt sich darin, daß sie Subjekt und Objekt als zwei isolierte, einander opponierte Dinge fassen[1]. Durch die Sinne kommt das Wissen in die Menschen hinein und ist so relativiert durch die augenblickliche und individuelle Beschaffenheit dieser Sinne, ist - so müßte man sagen - δόξα. Die Konsequenz aus diesem realistischen Denken zogen die Sophisten, indem sie ein wahres Wissen überhaupt leugneten, und sie ziehen damit eine dem realistischen Denken immanente, von vornherein in ihm begründete Konsequenz. Das realistische Denken selbst treibt sich fort bis zum Nihilismus, denn dem "unerkennbaren Ansich" entspricht sein "nihilistisch entleerter Platz"[2]. Phänomenalismus und Relativismus, die These, daß nur ein subjektiv modifiziertes Abbild des Ansich uns zugänglich sei, führt zum Agnostizismus, der Leugnung eines wahren Wissens überhaupt.

Nicht nur ist damit aber ein wahres Wissen bestritten, sondern zugleich die Geltung eines Allgemeinen in allen Bereichen des menschlichen Lebens, im Bereich der Polis und ihrer Gesetze, im Bereich des sozialen und des individuellen Ethos. Die individuelle natürliche Verschiedenheit der Menschen, ihre Triebkonstitution, wird zum höchsten Prinzip erklärt, z.B. in der Deklarierung des Rechts des Stärkeren. Gegen diesen ethischen Relativismus wendet sich Sokrates und gelangt auf diesem Wege zu einer neuen Einsicht in die Möglichkeit allgemeiner Erkenntnis. Der in gemeinsamer Unterredung aufgefundene Begriff (etwa der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Frömmigkeit etc.)

---

1) Cf. Brunstäd, Logik, S.8
2) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.86

ist Garant dieser Allgemeinheit[1], ist das Allgemeine, was die Menschen über ihre individuelle Verschiedenheit hinaus in ihrem Tun verbindet in einem doppelten Sinne: es stiftet die Einheit des Ethos und verpflichtet den Einzelnen. In ihm hätte das Denken seine Wahrheit, könnte in ihm Einheit fassen. Mit dieser Einsicht in die Natur des Begriffs gelingt es Sokrates, den erkenntnistheoretischen Skeptizismus und ethischen Relativismus der Sophisten zu entkräften. Denn der Begriff ist nicht allgemein, weil die Unterredner sich auf ihn im Konsens einigten, sondern er ist es, der Einigkeit unter ihnen stiftet und die Möglichkeit eines Konsenses allererst eröffnet. Der Begriff kann im Gespräch aufgesucht und gefunden werden, und dies heißt, daß er in seiner Allgemeinheit vorgängig ist. Er wird als evident im Gespräch erlebt[2]. Darin liegt die neue Erkenntnis des Sokrates, nicht nur gegenüber den Sophisten, sondern auch gegenüber den Vorsokratikern: die Einheit des Verschiedenen, Einheit im Mannigfaltigen, liegt nicht in einem Urding, einem Urstoff, sondern im Begriff[3].
Will man - obwohl dies von vornherein problematisch erscheinen muß - einen Unterschied zwischen Sokrates und Platon machen, so liegt dieser vielleicht am ehesten darin, daß Sokrates diese Vorgängigkeit des Begriffes selbst nicht näher thematisiert, keine nähere Auskunft über den Status dieses Begriffes gibt. Dies versucht Platon in seiner Ideenlehre. Die Idee faßt die unterschiedenen Dinge in der Einheit ihrer Bestimmtheit zusammen. In ihr hat das Denken seine Wahrheit und das, was ist, sein Wesen. Die Vorgängigkeit der Idee, das, was Kant später

---

1) Cf. Brunstäd, Logik, S.13
2) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.81
3) Cf. a.a.O.

das Apriorische nennen wird und was hier bereits geahnt ist, kann Platon jedoch nur um den Preis einer Repristination vorsokratisch-metaphysischen Denkens fassen. Brunstäd nennt dies einen objektiven Idealismus oder besser: einen Begriffsrealismus[1]. Zwar wird Einheit nicht als Ding gefaßt wie bei den Vorsokratikern, jedoch wird das, was Einheit stiftet, der Begriff, erneut verdinglicht[2]. Gegenüber der Vielheit der Dinge, die an der Idee partizipieren (μέθεξις) oder in denen die Idee anwesend ist (παρουσία) zeichnet Platon die Einheit der Idee als im eminenten Sinne seiend, als ὄντως ὄν, aus[3], und lokalisiert sie an einem ὑπερουράνιος τόπος. Die νόησις erscheint nun als eine höhere Form der αἴσθησις, als intellektuelle Anschauung, der die Idee, ein abstrakt identisches für sich bestehendes Gegenüber ist. So findet sich das gleiche dialektische Verhältnis zwischen abstrakter Identität (ὄντως ὄν) und isoliertem Unterschied (μὴ ὄν), wie wir es bei den Vorsokratikern fanden, auch bei Platon wieder, d.h. das Problem der Einheit, die im realistischen Denken - und insofern wäre auch der objektive Idealismus noch Realismus, eben Begriffsrealismus - als Einheit gegenüber dem behauptet wird, wovon sie Einheit ist, stellt sich erneut. Trug Brunstäd an das Denken der Vorsokratiker diesen Einwand mehr oder weniger von außen heran, so stellt sich Platon diesem Problem ausdrücklich[4]. Es ist dies das Problem der Vielheit der Ideen und ihrer

---

1) Brunstäd, Logik, S.13; Die Idee der Religion, S.83
2) Deshalb bezeichnet Brunstäd den objektiven Idealismus als "eine Zwitterbildung, ein(en) Bastard aus idealistischer Ahnung und realistischer Ausdeutung." Reformation und Idealismus, Aufsätze, S.84
3) Cf. Brunstäd, Logik, S.15
4) Cf. a.a.O.

Einheit in der Idee des Guten[1]. Es scheint fraglich, ob damit mehr als eine bloße Iteration dieses Verhältnisses gegeben ist, da Platon, wenn er darauf zu sprechen kommt, in Bildern redet, wie z.B. im Höhlengleichnis. Mag auch das Verhältnis der Idee des Guten zu der Vielzahl der Ideen ein Problem bleiben, so kann Brunstäd doch wohl zu Recht den objektiven Idealismus eine Zwitterbildung nennen: die idealistische Ahnung des Sokrates von der Einheit im Begriff und durch den Begriff wird ausgelegt in einer Metaphysik immaterieller Gestalten[2].

Auch die Philosophie des Aristoteles wäre prinzipiell von diesem Verdikt gegen den objektiven Idealismus betroffen. Brunstäd diskutiert namentlich seine Logik unter diesem Aspekt. Wir wollen jedoch nicht näher darauf eingehen, nicht zeigen, daß auch Aristoteles noch dem Realismus verhaftet ist, sondern einen Gedanken aufzeigen, der über Sokrates und Platon hinausweist und eine "tiefere Ahnung" - einen Ausdruck, den Brunstäd in solchem Zusammenhange gerne gebraucht- des wahren Idealismus zeigt. Unter Idealismus soll dabei eine Position verstanden werden - und wir glauben, daß dies Verständnis von Idealismus durch die Problematik des Realismus, wie wir sie dargestellt haben, zureichend angebahnt ist - eine Position, die Einheit nicht demgegenüber fixiert, wovon sie Einheit ist, sondern beides -die Einheit und das Wovon der Einheit - wiederum als Einheit zu denken gestattet, eine Position also, die nicht auf abstrakter Identität und isoliertem Unterschied beruht, sondern - wie Hegel später sagen wird - Einheit als Identität von Identität und Differenz denkt, Einheit

---

1) Unter diesem Aspekt, dem der unbegrenzten Vielheit, kann man durchaus, wie Brunstäd es tut, von einer gewissen Affinität der platonischen Ideenlehre zu dem Atomismus Demokrits sprechen. Cf. Brunstäd, Logik, S.14

2) Cf. Brunstäd, Logik, S.13

im Unterschied als Prozeß der Einheitsstiftung zu fassen vermag. Einen solchen Gedanken sieht Brunstäd in dem Begriff der Entelechie bei Aristoteles[1]. "Telos ist die Einheit, die verbindet, ausrichtet, konstituiert, die Bestand verbürgt und das Be-harren als Ausrichtung in ständiger Erwartung besagt, nicht mehr die tote, starre, spröde Identität, sondern die bewegte Lebendigkeit, die Organ ist, von einer Einheit durchwaltet, die in sich bezogene Besonderheit."[2] Es bleibt bei Aristoteles nicht bei einer bloßen Konfrontation von ansichseiendem wahren Wesen und nichtseinsollender (μὴ ὄν) Erscheinungswirklichkeit, vielmehr wird Wirklichkeit als ein Gefüge solcher Entelechien gedacht, als Organisation auf ein Telos, einen Zweck, hin. Sie ist nicht bloßes Aggregat, gleichgültige Verschiedenheit, sondern in einem amplifizierten Sinne Organismus[3].

Mit Aristoteles ist ein gewisser historischer Abschluß in der Entwicklung der griechischen Philosophie und zugleich auch ein gewisser systematischer Abschluß in der Entwicklung möglicher realistischer Denkgestalten erreicht. Brunstäds Deutung dieser realistischen Philosopheme war immer schon geleitet vom Gedanken der Einheit im Widerstreit und durch den Widerstreit, von seiner dialektischen Diagnose des Urphänomens, wie wir es zu Anfang dargestellt haben. So zeigen sich zwar innerhalb des realistischen Denkens durchaus schon Ahnungen dieses höheren Verhältnisses, ohne daß sich jedoch der Realismus letztlich auf diese Ebene der Einsicht erheben könnte. Zugleich hat sich uns in Brunstäds entwickelter

---

1) Cf. Brunstäd, Logik, S.20
2) a.a.O.
3) Cf. a.a.O. Allerdings bleibt es bei Aristoteles unklar, wie sich die formende Allgemeinheit eines Telos von der Allgemeinheit abstrakter Identität - einer Eigenschaft etwa - unterscheidet. Cf. Brunstäds Habilitationsschrift, S.70

Diagnose historischer und systematischer Gestalten der Philosophie sein Ansatz beim Urphänomen erstmals bewahrheitet; das Thema von Einheit und Widerstreit, von Einheit und Unterschied, ließ sich als das Problem des Denkens begreifen und führte zu einem Verständnis der "großen Selbstbesinnung", mit der das Denken - historisch und systematisch in den griechischen Philosophie - beginnt.
Wir wollen die Entwicklung der Philosophie im Hellenismus, im Mittelalter und in den metaphysischen Systemen der Neuzeit nicht weiter verfolgen, wie Brunstäd es in seiner "Logik" tut, es würde den Rahmen unserer Arbeit sprengen. Es würde uns genügen, die Dignität des Brunstädschen Ansatzes in einer ersten Durchführung dargetan und einige realistische Grundpositionen - gerade auch in der Notwendigkeit ihrer Abfolge - dargestellt zu haben. Die mittelalterliche Philosophie bleibt wohl im wesentlichen an der Antike orientiert, und auch die großen metaphysischen Systeme der Neuzeit (Descartes, Spinoza und Leibniz) verlassen den Rahmen des realistischen Denkens nicht. Ihr Denken kreist wesentlich um den Begriff der Substanz, der res:"Die großen philosophischen metaphysischen Systeme der Neuzeit sind Gestaltungen dieses Prinzipes und darin unvermeidlich durch die Antike und auch viel mehr, als das Epochenressentiment der Zeit erkennt und anerkennt, durch die mittelalterliche Überlieferung bestimmt;"[1].
Auf die Auflösungserscheinungen dieser Substanzmetaphysik in der Substanzkritik Lockes und der Kausalitätskritik Humes soll jedoch noch eingegangen werden, da sie - gewissermaßen via negationis - den kritischen Idealismus Kants vorbereiten.
Der Descartessche Gedanke einer Zweiheit von Substanzen, einer res cogitans und einer res extensa, die

---

1) Brunstäd, Logik, S.53

qua Substanzen unabhängig und unbetroffen voneinander existieren, läßt Erkenntnis, die nun als Erkenntnis einer Außenwelt erscheinen muß, problematisch werden. Wir bemerken hier einen ähnlichen Vorgang, wie er sich zwischen den Sophisten und den Vorsokratikern abspielte: die metaphysisch konzipierte Ontologie wird auf Erkenntnis selbst angewandt und führt zu Skeptizismus, Relativismus etc. Der englische Empirismus stellt gewissermaßen eine realistische Forderung an die realistische neuzeitliche Metaphysik selbst. Er verlangt, daß die Bestimmungen, in denen die Metaphysik Wirklichkeit denkt, vorzüglich also die Kategorien der Substanz und der Kausalität, in sinnlicher Wahrnehmung gegeben werden. Und einer solchen Forderung halten die kategorialen Bestimmtheiten natürlich nicht stand. Gegeben wären etwa immer nur die Akzidenzen, die sinnlichen Qualitäten, und nur Gewohnheit[1] verleitete uns dazu, ein einheitliches Substrat anzusetzen, ohne daß wir doch je sagen könnten, was die Substanz abgesehen von ihren Akzidenzen ist. Gerade aufgrund ihrer Isoliertheit verfällt die Substanz dem empiristischen Verdikt. Wird der Gedanke der Substanz durch Locke verworfen, so fragt sich Hume, ob nicht Kausalität - nun nicht mehr verstanden als Kausalität zwischen Substanzen, sondern als Gesetz notwendiger Verknüpfung[2] - für die Einheit andernfalls unverbundener Bestimmtheiten aufkommen könne. So wenig jedoch wie Substanz ist auch Kausalität gegeben, gegeben ist immer nur ein posthoc, nie ein propterhoc, zeitliche Sukzession, aber nie die gemeinte notwendige Verknüpfung.
Diese Kritik an der realistischen Metaphysik, wie

---

1) Cf. Locke, Essay, Book I, Chap. 23, § 1
2) Brunstäd deutet dies, auch wenn Hume Kausalität abweist, als einen Fortschritt im Verstehen von Kausalität selbst. Cf. Die Idee der Religion, S.87

sie vom Empirismus geübt wird, ist jedoch selbst noch dem realistischen Denken verhaftet. Sie denkt im Rahmen substantiellen Getrenntseins von Subjekt und Objekt und kausaler Verbundenheit beider in ihrer Affektionsvorstellung, ohne sich dessen bewußt zu sein. D.h. sie denkt noch in den Kategorien, die sie kritisiert, oder, um es noch anders zu sagen, sie kritisiert zwar das realistische Denken, aber sie überwindet es nicht[1]. Die empiristische Kritik am Realismus vollzieht sich so als paradoxe Selbstauflösung des Realismus, und ihre grundsätzliche Berechtigung wird erst vom Idealismus her einsichtig, so daß Brunstäd die Empiristen unter die Wegbereiter des Idealismus rechnen kann[2].

Der Realismus scheitert daran, Einheit nicht begreifen, ihrem Gedanken nicht gerecht werden zu können. Er faßt sie ontologisch als Ding, als res, und verliert sie so wieder. Vorweg können wir uns fragen, was der Idealismus leisten müßte, um dies zu vermeiden. Er müßte Einheit als Inklusion, als Prozeß der Integration eines Oppositums, denken. Um mit Hegel zu reden:"Der Satz, daß das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus."[3] Und: "Das Ideelle ist das Endliche, wie es im wahrhaften Unendlichen ist, - als eine Bestimmung, Inhalt, der unterschieden, aber nicht selbständig seiend, sondern als Moment ist."[4] Das idealistische Denken "besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer

---

1) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.87; Logik, S.56

2) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.87. Es gibt, wie Brunstäd in seiner Habilitationsschrift sagt (S.4), im dogmatischen Rationalismus der realistischen Metaphysik einen doppelten Gegensatz: den ihrer Selbstauflösung im Empirismus und Sensualismus, und den zu der von Kant geltend gemachten neuen Ebene.

3) Hegel, Logik I, S.181; cf. auch Enzyklopädie, § 95

4) Hegel, Logik I, S.174

Einheit."[1] Oder, um diesen Idealismusbegriff auch an Brunstäd zu belegen:"Was die idealistische Objektivitätstheorie so verlangt, das ist, die Wirklichkeit nicht als ein Aggregat absoluter Realer, sondern als gesetzlich notwendigen Zusammenhang zu denken, der sich in sich selber gleichsam freischwebend trägt."[2] Nur dies, nur ein Denken, das eine Einheit meint und dartun kann, die Einheit ist im Einbegreifen dessen, wovon sie Einheit ist, die Einheit ist als Einigen, soll hier in einem vorläufig noch ganz technisch-schulmäßigen Sinne 'Idealismus' heißen, nicht aber ein Denken, das Ideale gegenüber einer Wirklichkeit hätte[3] oder gar ein Denken, das die Realität von Gegenständen leugnete[4].

Diese Definition des Idealismus, wie wir sie in den Zitaten belegt haben, ist erst Programm, Desiderat einer ideellen Einheit, das seine Plausibilität vorerst nur aus dem Scheitern des Realismus bezieht, und wir hätten zuzusehen, ob und wie es dem Idealismus gelingt, eine solche Einheit aufzustellen und zu bestimmen.

In der Auseinandersetzung mit dem realistischen Denken sowohl metaphysischer wie empiristischer Prägung inauguriert Kant den Idealismus. Diese Auseinandersetzung ist jedoch nicht nur Polemik, sondern auch

---

1) Hegel, Logik I, S.177
2) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.96
3) Im 19. Jahrhundert kam dieses Mißverständnis auf: "Es kommt der farblose, banale Ausdruck Idealist für den Menschen auf, der sozusagen Ideale hat, sich in solche Kulturwerte einhaust oder seine Behausung damit ausstaffiert...Idealismus wird der Name für die verabsolutierten Kulturwerte...", Brunstäd, Reformation und Idealismus, Aufsätze, S. 90
4) Kant nennt diesen letzteren Idealismus, wie er etwa geschichtlich von Berkeley vertreten wurde, einen schwärmerischen und dogmatischen Idealismus. Cf. Prolegomena, S.375; cf. auch Brunstäd, Reformation uns Idealismus, Aufsätze, S.79; ebenso Brunstäds Habilitationsschrift, S.39

Reflexion auf das Ungenügen des Realismus. Kant hinterfragt das realistische Denken in dinglichen Oppositionen radikal, indem er Dinghaftigkeit, Gegenständlichkeit und Gegebenheit überhaupt problematisiert, nach den Bedingungen der Möglichkeit des Habens von Gegenständen, von gegenständlicher Beziehung, fragt[1]. Sein Denken ist insofern Transzendentalphilosophie; es beschäftigt sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer "Erkenntnißart von Gegenständen"[2]. Und aus dieser Transzendentalphilosophie erwächst eine Kritik am empiristischen Skeptizismus wie auch an der rationalistischen Metaphysik, den beiden Hauptgestalten des Realismus. Es ist jedoch Kritik in Form einer positiven Theorie, einer Alternative zum realistischen Denken, die an dem Faktum der Erkenntnis, des Habens von Gegenständen, anknüpft, und dies Faktum verstehen will. Gerade dies vermochte ja der metaphysische Realismus nicht, wenn er das Bewußtsein als Seelensubstanz dem Gegenstand als Dingsubstanz opponierte; denn qua Substanz wären beide unbetroffen voneinander, wären alles, was sie sind, in sich und durch sich. Und so zog denn auch der Empirismus, wie wir gesehen haben, geleitet vom Problem der Erkenntnis, die Konsequenz, auf dem Boden der Substanzmetaphysik Substanz leugnen zu müssen. Erkenntnis wird zur Paradoxie. Gerade aber in der Erkenntnis ist für Kant eine Einheit zwischen 'res cogitans' und 'res extensa' indiziert, eine Einheit, die aber eben darum, weil sie wesentlich Beziehung ist, nicht als Substanz ausgelegt werden kann. Es ist eine Einheit neuen Typs, es ist Subjektivität, oder, wie Kant sagt, es ist die ur-

---

1) "Die kritische Fragestellung ist: Was heißt überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand?", Brunstäd, Logik, S.84; cf. auch Die Idee der Religion, S.93
2) Kant, Kritik der reinen Vernunft B, S.25

sprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption[1]. Wie dieser Gedanke erklärt, was es bedeutet, Gegenstände zu haben, wie er das Prinzip von Gegenständlichkeit und von Bewußtsein und zugleich das Prinzip der Einheit beider ausspricht, gilt es nun zu verstehen. Eine erste Bedingung des Habens von Gegenständen, von Erkenntnis, wäre ein identisches Subjekt, ein Bewußtsein, dem etwas gegeben ist. Der Gedanke der Gegebenheit von Gegenständen würde sinnlos, wenn ich sie nicht als mir gegeben würde ansprechen können. Kant drückt dies so aus:"Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein."[2] Dieser Gedanke des "Ich denke", wie er hier zunächst noch in abstrakter Identität behauptet wird, würde noch keinen Unterschied zur abstrakten Identität einer Seelensubstanz machen. Aber diese Einheit des "Ich denke" kann selbst nur verstanden werden, als Einheit gewußt und ausgesprochen werden, wenn sie als Funktion gefaßt wird. Sie ist Einheit nur im Einigen eines Mannigfaltigen; nur indem sie die Einheit eines Gegenstandes stiftet, kann sie sich in diesem Einigen als Einheit erfassen und als "Ich denke" aussprechen. Für sich wäre sie nichts. "Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d.i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung ir-

---

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft B, § 16 Subjektivität ist in diesem Sinne ein Definiens des Idealismus. Cf. Brunstäds Habilitationsschrift, S.16

2) a.a.O., § 16, S.131 f.

gend einer synthetischen möglich."[1] Nur also, indem in der analytischen Einheit des "Ich denke" ein anschaulich Mannigfaltiges, ein an verschiedene Orte des Raumes und der Zeit Zerstreutes, zusammengefaßt wird, habe ich den objektiven Gegenstand, und nur, indem ich mich auf dies synthetisch Geeinte beziehe, bin ich mir meiner als Einheit bewußt[2]. Es ist ein Verhältnis wechselseitiger Bedingung, oder, um es angemessener zu sagen: es ist ein dialektisches Verhältnis, denn nicht nur konstituiert sich hier die Einheit eines Subjekts und die Einheit eines Objekts, sondern die Einheit beider. Das Subjekt bezieht sich auf sich, wenn es sich auf ein Objekt bezieht, eignet sich das Objekt, dessen Einheit es stiftet, als ein kongeniales an, besitzt sich darin selbst. Kant selbst bezeichnet dies Verhältnis nicht als dialektisch, aber das Wechselspiel von analytischer und synthetischer Einheit der Apperzeption, wie es die transzendentale Deduktion vorführt, meint dies, wenn es in ihr auch noch nicht so genannt werden kann. Erst Hegel, auf den wir mit dieser Bezeichnung vorgreifen und der die ursprüngliche Synthesis der Apperzeption "eines der tiefsten Prinzipien für die spekulative Entwickelung" nennt, wird dies tun[3]. Wir folgen mit diesem Vorgriff jedoch nur dem Motto Brunstäds, Kant von Hegel her zu deuten[4], wie umgekehrt auch, Hegel von Kant her zu sehen. So nennt

---

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B § 16, S.133
2) "Dieser Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann." Kant, Kritik der reinen Vernunft, B, S.135
3) Hegel, Logik II, S.22, cf. auch Logik II, S.15
4) Brunstäd, Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.57

Brunstäd denn auch - wir werden später darauf zu sprechen kommen - die Dialektik Synthesis a priori in actu[1].

In diesem Gedanken der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption erfüllt sich das Desiderat einer Einheit, die Einheit als Inklusion ist, die Subjekt und nicht Substanz ist. Kant wehrt sich so auch in seiner Kritik an den Paralogismen der rationalen Psychologie, einer metaphysischen Seelenlehre, gegen die Substantialisierung dieses Subjekts und unterscheidet so sehr deutlich zwischen beiden Typen von Einheit. "Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transcendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird und wovon wir abgesondert" - als Substanz, wie die Metaphysik bestrebt wäre - "niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen;"[2].

Kant hebt hier die Einheit als Einheitsstiftung heraus, als Prozeß und Funktion, und weist ihre Verdinglichung im Substanzbegriff ab. Es bleibt bei Kant aber nicht nur bei diesem allgemeinen Gedanken der ursprünglich synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption, er meint vielmehr durchaus auch bestimmte Formen, in denen das Subjekt Einheit stiftet, dartun zu können[3]. So wären Raum und Zeit Formen der Anschauung, in denen uns alles begegnet.

1.) Brunstäd, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Aufsätze, S.43
2) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A, S.346
3) Im Duktus der Theorie führt Kant diese bestimmten Formen der Einheitsstiftung vor ihrer Begründung in der transzendentalen Apperzeption an. Es schien uns tunlich, diesen Grund vorweg zu nennen.

Sie wären noch nicht die Einheit eines bestimmten Gegenstandes, sondern Einheit als Dimension; man hätte an räumlich und zeitlich zerstreute Qualitäten zu denken, die für sich genommen aber noch kein Objekt bilden. Dazu wäre eine höhere Synthesisleistung erforderlich, die des Verstandes in den Kategorien. So wird etwa ein bloßes Nebeneinander von Orten im Raum zum Gegenstand erst, wenn der Verstand dies als substantielle Einheit faßt oder ein Nacheinander in der Zeit zur Einheit einer Abfolge erst durch die Kategorie der Kausalität. Wir sehen, Kant rechtfertigt durchaus die Kategorien realistischen Weltverständnisses. Aber gerade indem er sie rechtfertigt, indem es ihm gelingt, sie in seine transzendentale Theorie einzuholen, gibt er ihnen einen neuen Sinn. Sie sind verständlich nicht als ὄντως ὄν, als ein Sein höherer Dignität, sondern als Synthesisleistungen des Subjekts. Nicht ist es Kants These, daß die Bestimmungen, in denen wir Sein ansprechen und verstehen - die Kategorien - selbst seiend sind, wie es Platons These war, er behauptet das Logische nicht als ontisch, sondern das Ontische als logisch[1], als dem Denken zugänglich, als denkkongenial, und vermag im Gedanken der transzendentalen Apperzeption ein Argument dafür zu führen. D.h. die transzendentale Apperzeption ist dies Argument, ein Gelten, das uns der Logizität des Seins, der Möglichkeit von Wahrheit, versichert; sie ist nicht das empirische Bewußtsein, sondern dessen Grund als Anspruch - etwa zu einem Gegebenen erfahrend die Ursache aufzufinden, die Kategorie könnte mir eine

1) Cf. Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd.I, S.56; cf. auch Brunstäd, Logik, S.74: auch er kennt diese bezeichnende Vertauschung der Ausdrücke, wenn er davon spricht, daß das Logische nicht zu psychologisieren sei, sondern das Psychische zu logisieren, als logisch zu verstehen sei.

bestimmte Ursache ja nicht geben - und als Versprechen, darin Wahrheit zu haben. Es tun sich hier schon in der theoretischen Vernunft Momente auf, die ihre Affinität zur praktischen Vernunft, ja deren Primat, einsichtig werden lassen. So ist die transzendentale Apperzeption Tat, spontane Einheitsstiftung in anschaulich gegebenem Mannigfaltigen, und sie beansprucht in ihrem Tun Geltung für alles Erfahren, ist also normativ geprägt. Auch der Gedanke der Freiheit wäre hier schon angelegt, insofern mit der transzendentalen Apperzeption das Prinzip einer Subjektivität ausgesprochen wird, die eine Bestimmtheit als ihre Bestimmtheit, als Selbstbestimmung, auffassen kann. So würden etwa die Kategorien ja gegenständliche Bestimmungen sein, aber als Resultat spontaner freier Einheitsstiftung des Subjekts begriffen werden müssen.

Und schließlich wird auch so etwas wie Sollen bereits in der Kritik der reinen theoretischen Vernunft thematisch. Kant kennt nämlich nicht nur konstitutive Prinzipien der Erfahrung - die Kategorien - , sondern in den Ideen auch regulative Prinzipien allen Erkennens. Es wäre mit ihnen eine Einheit angesprochen, die nicht konstitutiv ist für den je und je gegebenen Fall, sondern einschlägig für eine Totalität unseres Welthabens; in den Ideen von Seele, Welt und Gott sind unbedingte Einheiten gemeint, die qua unbedingte mir nie anschaulich - und das heißt ja in einem endlichen Neben- und Nacheinander - gegeben, die nie Gegenstände für mich werden können. Gleichwohl aber haben sie eine regulative Funktion für mein Erfahren, sie richten es auf das Unbedingte aus. Die Normativität als ein bestimmender Grundzug des Kantischen Denkens tritt hier frei hervor, bleibt aber darum eben auch - weil ohne Bezug auf Gegebenes - problematisch. Ich kann kann über das Unbedingte nichts ausmachen.

Der in der transzendentalen Dialektik problematische Begriff des Unbedingten wird erst für ein Bewußtsein assertorisch, das sich als Adressat eines unbedingten "Du sollst" erfährt. Hier erst wäre das Unbedingte gegeben, gegeben als absolute Verbindlichkeit. Es ist, wie Kant sagt, ein "Faktum der Vernunft"[1], ein Faktum, das der kategorische Imperativ aussprechen würde. Er verlangt die Vernünftigkeit des Handelns, verlangt, daß ich in allem Tun mich selbst bestimme, mich nicht durch Fremdes bestimmen lasse. Für das Bewußtsein ist jedoch diese Form des Imperativs, des Gesetzes selbst, die einzige Weise, in der es sich des Unbedingten versichern kann, und so gebietet der kategorische Imperativ nichts anderes als die Gesetzmäßigkeit des Handelns und das Wollen um des Gesetzes willen: "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."[2]
Durch dieses "Faktum der Vernunft" erhalten die Ideen des Unbedingten, wie sie die transzendentale Dialektik als noch problematisch exponierte, eine assertorische Beglaubigung als Postulate. "In notwendig praktischer Rücksicht"[3] darf ich mich als frei und unsterblich nehmen und das Dasein eines Gottes glauben.
Die praktische Vernunft besitzt den Primat über die theoretische Vernunft also darum, weil sie das Prinzip auch der theoretischen Vernunft aussprechen und für sich fassen kann im Gedanken der Freiheit, die schon in der Einheitsstiftung der transzendentalen Apperzeption am Werke war; die transzendentale Apperzeption der theoretischen Vernunft ist in diesem Sinne schon ein zutiefst praktischer Begriff, sie ist - wie Kroner sagt - eine tätige Einheit, die im

---

1) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S.31
2) Kant, op.cit., § 7
3) Kant, op.cit., S.132

Gegenstande als gegenständlich vorgestellt wird[1]. Sehen wir jedoch näher zu: Freiheit faßt Kant als absolute Spontaneität, die nicht nur ohne ein kausales Antecedens, sondern ohne jedes Antecedens überhaupt, die unzeitlich gedacht wird. Es ist - so müssen wir wohl sagen - zunächst die Freiheit eines Weltenschöpfers, eine kosmologische Freiheit, wie denn ja auch der Gedanke dieser Freiheit in der dritten kosmologischen Antinomie exponiert wird[2]. Kant überträgt diesen Gedanken auf unsere moralische Freiheit, und es leuchtet ein, daß in diese Freiheit absoluter Spontaneität keine Inhalte eingehen können. Freiheit in diesem Sinne wäre nur das Wollen um des Gesetzes willen, welches Gesetz seinerseits formal bleibt, wie wir gesehen haben. Im Wollen eines Inhalts wäre ich fremdbestimmt, und nur im Wollen des Wollens gewissermaßen wäre ich frei. Man kann sich fragen, ob damit unsere Freiheit zureichend erfaßt ist. Diese Freiheit hätte ja doch wohl immer ein Antecedens, zwar nicht ein kausales Antecedens, aber doch ein zeitliches Antecedens, ein Antecedens als Motiv oder ein soziales Antecedens, sie wäre Freiheit in einer Situation, sie müßte als inhaltliche Freiheit gefaßt werden können. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft, so müßte man sagen, daß der dialektische Gedanke der transzendentalen Apperzeption in diesem Punkte mehr leisten konnte. Ihm gelang es ja, gegenständliche Bestimmtheit, Inhalte - nämlich die Kategorien - , in die Spontaneität des Subjekts aufzu-

---

1) Cf. Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd.I, S.159; in diesem Wechsel des Begründungsprimats von der Theorie zur Praxis vollzieht sich auch eigentlich erst die Überwindung der realistischen Metaphysik. (Cf. Brunstäds Habilitationsschrift, S.7). Theorie und Praxis sind dabei nicht so sehr verschiedene Seelenvermögen als vielmehr verschiedene Arten kritischer Objektivität. (Cf. Brunstäds Habilitationsschrift, S.23).

2) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B, S.445 ff.

nehmen, sie als Resultate seiner Selbstbestimmung zu fassen[1]. Der Gegenstand war hier nichts dem Subjekt Äußerliches und seiner Freiheit Abträgliches, sondern es war - in unserer dialektischen Formulierung - bei sich im Anderen seiner selbst, war frei und spontan darin. Diese Einheit scheint uns im Gedanken eines bloß formalen Sollens, das Inhalte nur als ein fremdes Gegenüber hat, wieder aufgegeben, und wir hätten doch das Bedürfnis nach einer solchen Einheit, insofern wir gerade unsere Freiheit begriffen sehen wollen.

Unter anderem ist dadurch Hegels Weiterentwicklung des Idealismus motiviert. Hegel weitet dies Prinzip der transzendentalen Apperzeption, den Gedanken des Bei-sich-Seins-im-Anderen-seiner-selbst, das Motiv, gegenständliche Bestimmtheit als Selbstbestimmung des Subjekts zu fassen, aus, er amplifiziert es und läßt es übergreifen auf alle Bereiche des philosophischen Denkens. Hegels Titel für diese Einheit ist "Begriff". Im Begriff eignet sich das Subjekt ein Objekt, einen gegenständlichen Inhalt, so zu, daß es darin die Wahrheit des Objekts hat, es ist im Begriff Einheit mit seinem Objekt. Das Denken "ist das Zusammengehen Seiner im Andern mit Sich selbst, - die Befreiung, welche nicht die Flucht der Abstraktion ist, sondern in dem andern Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Notwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern sein eigenes Sein und Setzen zu haben. Als für sich existierend heißt diese Befreiung Ich, als zu ihrer Totalität entwickelt freier Geist, als Empfindung Liebe, als Genuß Seligkeit."[2] Oder: "Im Denken bin Ich frei, weil ich

---

1) Es ist bezeichnend, daß Brunstäd auch dort, wo es sich um praktische Verhältnisse handelt, den Begriff der transzendentalen Apperzeption verwendet.
2) Hegel, Enzyklopädie, § 159, S.150

nicht in einem Andern bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst."[1)]

Es gibt nun aber viele Begriffe, mannigfaltige Weisen, in denen sich das Subjekt ein ihm zunächst gleichgültig opponiertes Seiendes als Bestimmtheit und Inhalt seines - sc. des Subjekts - Begriffs zueignet, in denen es Seiendes als denkbares hat. Hegel würde nicht meinen, daß jeder Begriff eine solche gelingende Einheit von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, darstellt, sondern es gäbe verschiedene Stufen der Denkbarkeit des Seins und durchaus auch solche, auf denen Sein nicht als denkkongenial bestimmt wird, auf denen objektive Bestimmtheit nicht als Selbstbestimmung gefaßt werden kann. So wäre es etwa Hegels These, daß Endliches, daß Opposition von pluralem Seiendem, das immer Etwas und Anderes[2)] ist, immer auch dem Denken als ein fremdes opponiert bleibt, es bliebe der Einheit des Begriffs unangemessen, eben insofern es immer Vieles ist. Hegel würde diese Unangemessenheit, dies, daß das Endliche auch immer etwas Anderes ist als was es im Begriff angesprochen wird, keinesfalls leugnen, er würde nie sagen wollen, daß wir alles erkennen können[3)], vielmehr wäre ihm diese nicht völlig gelingende Einheit Anlaß, zu einem Affirmativeren fortzuschreiten, im Falle des Endlichen etwa zum Gedanken des Unendlichen, das als Eines, als Totalität und Nicht-

---

1) Hegel, Phänomenologie, S.159
2) Cf. Hegel, Logik I, 1.Abschnitt, 2.Kapitel
3) Allerdings wäre es seine Meinung, daß wir etwas als Unverständliches in der Bestimmtheit: Unverständlich verstehen können.

Opposition seiner Momente angesprochen werden kann[1]. Hegel ist also durchaus kein Panlogist und Rationalist im peiorativen Sinne - was auch Kroner mit Recht zurückweist[2] - , die Sphäre des Seins in der "Logik" und der Bereich der Natur in dem, was man die Hegelsche Realphilosophie nennen könnte, wären gerade dadurch gekennzeichnet, daß immer auch Unverständliches in ihnen ist. Hegel ordnet solche Stadien - wir deuteten das schon an - in einen teleologischen Zusammenhang ein, der geleitet wäre von einer abschließenden affirmativen Einheit[3]. Eine solche affirmative Einheit wäre etwa in der "Logik" Subjektivität, die sich - unter dem Titel "Absolute Idee" - mit sich verständigt, Sein im Begriff - wenn auch als partiell Unbegreifbares - verstanden, wenn man so will, die "Logik" gedacht zu haben. Dialektik wäre das Mittel, all die verschiedenen Begriffe auf diese Einheit absoluter Subjektivität hinzuordnen, indem sie zeigt, daß der jeweils erreichte Begriff die Einheit, die er qua Begriff meint, noch nicht begreifen kann, sondern erneut in Konfrontation und Widerstreit mit Unbegriffenem gerät.

In dem, was wir bisher über Hegel sagten, war ein gewisser hermeneutischer Zug seines Philosophierens immer schon angedeutet. Es ist Verstehen des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, des Verhältnisses von Denken und Sein, auf seine Einheit hin; aber diese Einheit ist kein äußerlicher beliebiger Gesichtspunkt, sondern das, was die Verstehbarkeit von Sein überhaupt

---

1) Cf. Hegel, Logik I, 1.Abschnitt, 2.Kapitel
2) Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd.II, S.267 ff.
3) Cf. Gadamer, Hegels Dialektik, S.56:"Das ist der Maßstab für den Aufbau der Logik, von dem Allgemeinsten aus, d.h. vom am wenigsten Bestimmten, in dem sozusagen fast noch gar nichts begriffen ist, zu dem vollen Inhalt des Begriffs stetig fortzuschreiten und so den ganzen Inhalt des Denkens zu entfalten."

erst garantiert. Gleichwohl kann uns dieser hermeneutische Zug vor einem anderen verbreiteten Mißverständnis Hegels bewahren. Seine Philosophie ist nicht Spekulation in dem Sinne, daß alles aus einem obersten Prinzip abgeleitet würde, sie ist nicht - wie Brunstäd sagt - "das Vehikel einer emanatistischen Metaphysik"[1], sie ist nicht "bloße Deduktion unter Ausschluß der Erfahrung"[2], sie will vielmehr gerade die Möglichkeit und Rationalität von Erfahrung begründen, und sie tut dies, indem sie Erfahrung im Denken rekonstruiert.

"Von der andern Seite ist es ebenso wichtig, daß die Philosophie darüber verständigt sei, daß ihr Inhalt kein anderer ist als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußern und innern Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt, daß ihr Inhalt die Wirklichkeit ist. Das nächste Bewußtsein dieses Inhalts nennen wir Erfahrung...Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig."[3] Die Philosophie hätte aber nicht nur das Bedürfnis, Sein zu verstehen, sei es nun in der Weise alltäglicher Erfahrung, sei es in der Weise empirischer Wissenschaft, sie hätte vielmehr das Bedürfnis, sich diese Verstehbarkeit des Seins selbst noch verständlich zu machen, sie sich denkend zuzueignen. "Indem die Philosophie so ihre Entwicklung den empirischen Wissenschaften verdankt, gibt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der Freiheit (des Apriorischen) des Denkens und die Bewährung der Notwendigkeit, statt der Beglaubigung

---

1) Brunstäd, Logik, S.94
2) a.a.O.
3) Hegel, Enzyklopädie, § 6

des Vorfindens und der erfahrenen Tatsache, daß die Tatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Tätigkeit des Denkens werde."[1]

Die Hegelsche Philosophie ist so "das Programm einer universalen Logik"[2] - wie Brunstäd sagt - , der Begründung der Rationalität unseres Welthabens in allen Bereichen; sie will uns versichern, daß wir in den Begriffen, den Kategorien, mit denen wir Sein ansprechen und verstehen, Wahrheit besitzen, daß diese nicht bloße Behauptung sind, sondern gültige Erkenntnis.

Die Vitalisierung und Theologisierung des Denkens

Wir haben bisher die Kantische und Hegelsche Philosophie dargestellt unter dem Aspekt der Konzeption eines neuen Begriffs von Einheit im Gedanken des Subjekts, die den Idealismus ausmacht im Gegensatz zum Realismus und seiner Option für Substanzeinheit. Es ging uns zunächst nur darum, ein Verständnis für dieses gerade für Brunstäd grundlegende Philosophem zu wecken, und gewisse andere Themen waren dabei notwendig abgeblendet. Dies Verständnis soll uns jetzt als Folie dienen für das Ausgreifen auch auf weitere Themen, für Brunstäds Kant- und Hegelkritik, überhaupt für seine spezifische Weise der Idealismusrezeption und für seine Fortbildung idealistischer Gedanken; kurz, wir wollen uns um ein vertieftes Verständnis des Idealismus bemühen.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal das Erreichte, indem wir zusehen, wie dies Denken im Urphänomen, das wir am Anfang noch ganz abstrakt

---

1) Hegel, Enzyklopädie, § 12, S.46
2) Cf. Brunstäd, Logik, S.94

exponierten, zu stehen kommt. Dies Denken versteht das Urphänomen, indem es das, was dort in seiner Abstraktheit noch mehr oder weniger Desiderat war - die Einheit im Widerstreit, die Rationalität dieser Einheit und damit die logische Struktur der Wirklichkeit - konkret benennen und begründen kann; und insofern schon bewahrheitet es das Urphänomen selbst. Der Widerstand - der Gegenstand[1.] - ist Anzeichen und Vermittlung einer von Subjektivität gestifteten Einheit, in der der Gegenstand erst ist, was er ist[2)]. Der Idealismus kann im Gedanken der Subjektivität das Prinzip der Einheit erfassen und bestimmte Formen der Einheitsstiftung als Kategorien dartun. Subjektivität würde ein Bei-sich-Sein-im-Anderen-seiner-selbst meinen und so die Rationalität sowohl des Denkens wie der Gegenstände dieses Denkens behaupten können (cf. den transzendentalen Grundsatz, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände dieser Erkenntnis sind)[3)]. Das Denken hätte damit das, was ihm im Urphänomen widerfährt, den Widerstreit und die sich darin geltendmachende Einheit verstanden. Es wäre Reflexion auf das Urerlebnis.

Die Stellung des Denkens im und zum Urphänomen läßt sich jedoch noch anders bestimmen. Das Denken begreift das Urphänomen nur dadurch, daß es sich in es einbegriffen begreift. Das will sagen: in der angesetzten Einheit im Widerstreit wird ja nicht nur

---

1) "Gegenstand ist genauer und strenger für Ding zu setzen, das Moment der Widerständigkeit ist darin gut bezeichnet", cf. Brunstäd, Die Idee der Religion S.95

2) "...ohne alle Subjektivität, ohne jedes Subjekt.." müßte "allen Bestand der Wirklichkeit sich in den isolierten Unterschied, d.i. die reine Nichtigkeit, auflösen". Brunstäd, Die Idee der Religion, S.128

3) Cf. Brunstäd, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Aufsätze, S.43

die Relationalität der Gegenstände auf das Denken, sondern auch die Funktionalität des Denkens für die Gegenstände behauptet; nicht nur sind die Gegenstände, was sie sind, in Bezug auf das Denken, sondern das Denken ist es selbst nur in Bezogenheit auf ein ihm als Gegenstand, d.h. im Widerstand, Gegebenes[1].
Das Denken kann die Einheit im Widerstreit nur besitzen, indem es seine eigene Verstricktheit in diesen Widerstreit erkennt.
Haben wir zunächst den ersten Aspekt, das Denken als Reflexion auf das Urphänomen betont, so gilt es nun, diesen zweiten Aspekt - und damit eine gewisse Komplizierung des Sachverhalts, das Denken gewissermaßen als reflexive Form des Urphänomens selbst - zur Geltung zu bringen, und von ihm her das Verständnis des Idealismus zu vertiefen. Wir möchten dies tun unter dem Titel einer Vitalisierung des Denkens bei Brunstäd, und diese Vitalisierung als Anbahnung seiner Theologisierung deuten.
Dieser Gedanke der Vitalisierung des Denkens wird deutlich zunächst in Brunstäds Kantkritik[2], die Kritik am Kantischen Phänomenalismus ist. "Die Wendung vom Realismus zum Idealismus vollzieht sich in der Zersetzung des Realismus. Diese Selbstzersetzung ist der phänomenalistische positivistische Skeptizismus. Der Anfangszustand des Idealismus drückt sich in diesem Negativen aus, Kant redet oft genug von außen gesehen die Sprache des Phänomenalismus. Das bekundet schon die exoterische Formel: wir können die Dinge an sich nicht erkennen, sondern nur, wie sie uns erscheinen; unsere Erkenntnis ist

---

1) "Der Gegenstand ist das, was dawider ist, daß die Vorstellungsinhalte aufs Geratewohl und willkürlich verbunden werden." Brunstäd, Die Idee der Religion, S.95
2) In großer Ausführlichkeit findet sich diese Kantkritik schon in Brunstäds Habilitationsschrift.

auf Erscheinungen beschränkt."[1] Kants Motiv für die Ansetzung eines Dings an sich ist der Gedanke, daß der Gegenstand, den er ja bestimmt durch seine Relationalität, durch sein Gegenstehen, auch etwas sein müsse außerhalb dieser Relation, daß er ein Ansich haben müsse. Dies Ansich wäre dem Denken, das ja seinerseits durch seine Funktionalität bestimmt ist, nicht zugänglich, oder es wäre Gegenstand - wobei mit dem Ausdruck Gegenstand schon zuviel gesagt ist - eines Denkens, das nicht dies transzendentale funktionale Denken wäre, sondern ein unverflochtenes Denken. Es wäre ein Noumenon, ein Gedankending, ein ens metaphysicum. Die transzendentale These von der Funktionalität des Denkens und der Relationalität des Gegenstandes wird im Gedanken des Dings an sich zur realistischen These von der Restriktion des Denkens auf Erscheinungen. Der Gedanke des Dings an sich ist so inhomogen zu dem transzendentalen Grundgedanken, daß beides, Gegenstand und Denken, nur sind, was sie sind, in der funktionalen und relationalen Einheit beider im Gedanken der Subjektivität. Das Bezogensein beider meint ja hier gerade keinen Relativismus[2], dies wäre ein realistisches Mißverständnis des transzendentalen Gedankens, sondern die Konstitution beider in der Beziehung aufeinander: "Es sind nicht erst die Relata da als bloß selbständige isolierte Unterschiede und dann kommt die Relation als eine nur von außen herangebrachte Beziehung hinzu, es ist nicht auch erst die Relation da, die im Leeren hängt und sich dann an die Relata heftet, sondern beides ist als Synthesis in einem. Die Relata werden gesetzt mit und in der Relation, und die Relation mit den und durch die Relata, so gewiß sie

---

1) Brunstäd, Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.52; cf. auch Die Idee der Religion, S.91

2) Deswegen sprachen wir auch immer von Relationalität und nicht von Relativität.

Einheit im Unterschied ist."[1] Der transzendentale Gedanke verbietet so die Annahme einer Welt von Dingen an sich, ja diese ist - wie Kroner sagt - "nicht einmal im Sinne des Problems statthaft"[2]. Es ist schon als Problem unsinnig und redundant. Das, was in dieser Relation nicht nur nicht relativ, sondern auch nicht relational wäre, ist nicht ein Ding an sich, sondern die Subjektivität, die Einheit, in der Relata und Relation sind, sie aber gerade wäre das Unbedingte, das Nicht-Dinghafte[3]. Hegel stößt diesen Phänomenalismus, diesen realistischen Rest in der Transzendentalphilosophie ab und geht darin über Kant hinaus[4]. Es gibt bei ihm kein Ding an sich, mit dem sich das Denken nicht mehr auseinandersetzen könnte; Hegel macht Ernst mit dem transzendentalen Gedanken, der erst bei ihm universell wird. Er führt in der Dialektik, die - wir erinnern daran - von Brunstäd Synthesis a priori in actu genannt wird, die Auseinandersetzung von funktionalem Denken und relationalem Sein vor, die zu bestimmten Einheiten führt, in denen Denken Sein versteht, Sein dem Denken zugänglich wird, zu Kategorien. Von seiner Philosophie in der "Logik" her läßt sich so auch eine transzendentale Deutung und Kritik am Begriff des Dings an sich geben:"Die Dinge heißen ansich, insofern von allem Sein-für-Anderes abstrahiert wird, d.h. überhaupt, insofern sie ohne alle Bestimmung, als Nichtse, gedacht werden. In diesem Sinn kann man freilich nicht wissen, was das Ding-an-sich ist. Denn die Frage: was? verlangt,

---

1) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.97
2) Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd.I, S.110
3) "Nun ist auch zu sagen, was unbedingt heißt. Es bedeutet soviel wie nicht dinghaft, nicht in dinghafter Isolierung vorhanden...", Brunstäd, Die Idee der Religion, S.100
4) Cf. Brunstäd, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Aufsätze, S.40 und: Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.58

daß Bestimmungen angegeben werden; indem aber die Dinge, von denen sie anzugeben verlangt würde, zugleich Dinge-an-sich sein sollen, das heißt eben ohne Bestimmung, so ist in die Frage gedankenloserweise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht nur eine widersinnige Antwort."[1]
Das Ding an sich ist das Unverständliche, und zwar unverständlich in der Weise eines Paradoxons, wenn dies Ansich das Wahre sein soll, das dem Denken nur leider nicht zugänglich wäre.
Brunstäd kann dem Phänomenalismus aber durchaus auch einen positiven Zug abgewinnen. Die Gegenstände sind dann zwar nicht bezogen auf ein selbst unbezügliches Ding an sich, wohl aber bezogen auf eine vom Denken gestiftete Einheit der Erfahrung und damit aufeinander bezogen. "Was wir erkennen, sind nicht für sich bestehende Dinge an sich, absolute Substanzen, sondern Erscheinungen, die in durchgängigem gesetzlichen Zusammenhange stehen, welchen Zusammenhang wir Erfahrung nennen."[2] In diesem Sinne könnten wir legitimerweise vom Gegenstand als von einer Erscheinung sprechen. Damit wäre aber weder eine Defizienz des Gegenstandes gemeint, bloße Erscheinung zu sein, noch wäre das Denken ein solches bloßer Erscheinungen, ein restringiertes Denken. Erscheinung wäre hier nichts anderes als ein Ausdruck für die Relationalität der Gegenstände und die Funktionalität des Denkens, ein anderer Ausdruck für den transzendentalen Grundgedanken. Um die Mißverständlichkeit dieses Begriffs zu vermeiden, schlägt Brunstäd den Terminus 'Symbol' vor zur Bezeichnung von Gegen-

---

1) Hegel, Logik I, S.137
2) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.91; cf. auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Aufsätze, S.37 und: Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.52

ständlichkeit[1]. Der Gegenstand wäre gerade als Gegenstand Darstellung seiner selbst als eines Teilhaften und darin Index von und Beziehung auf Einheit; er wäre Symbol.

Auch der Gedanke des Ansich könnte von hierher eine andere, nicht paradoxe Deutung erhalten. Ansich würde dann meinen, daß diese Beziehung in den Bezogenen selber stattfindet[2], d.h. das Ansich würde meinen, daß die Gegenstände diese Beziehung sind, daß ihr Sein in dieser Beziehung angesprochen ist. Das Ansich in diesem Sinne ist keine dingliche Hypostase, über die nichts zu sagen wäre, sondern in den Kategorien konkret bestimmbar.

Wir haben schon gesehen, wie sich Hegel gegen den Phänomenalismus in der Kantischen Philosophie und dem damit verbundenen restriktiven Verständnis von Denken wendet. Es gelingt ihm dies aber nur um den Preis eines neuerlichen Mißverständnisses des transzendentalen Gedankens, das ebenso Brunstäds Kritik verfällt. In der Abwehr des Phänomenalismus fällt er in das andere Extrem des Realismus, in den objektiven Idealismus[3]. Erliegt Kant der Suggestion des Gedankens, daß, weil die Gegenstände durch ihre Bezüglichkeit bestimmt sind, es auch ein Unbezügliches, ein Ding an sich, geben müsse, so hat Hegel die suggestive Vorstellung, daß in den verschiedenen Formen der Einheitsstiftung, den Kategorien, ein fürsichbestehendes Sein gedacht werde. Auf die Hypostase der Gegenständlichkeit antwortet er mit einer Hypostase des Denkens, in der die Funktionalität des Denkens vergessen ist. Die Hegelsche Phi-

---

1) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.104:"Der strenge, nicht phänomenalistische Sinn von Erscheinung ist Symbol."
2) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.93:"Dieses in den Bezogenen selber Stattfinden ist das 'an sich'".
3) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.91

losophie steht so immer in der Gefahr, eine Metaphysik des Begriffs oder des Geistes zu werden, wenn sie die Gültigkeit unserer Erfahrung, die Rationalität unseres Seinsverstehens selbst wieder als Sein ausgibt. "Die Gültigkeit des Begriffes wird zur Hypostasierung seines Inhaltes, weil ja Wahrheit Abbilden einer absoluten Realität ist."[1] Dies Diktum Brunstädts gilt für Platon wie für Hegel. Der objektiv-idealistische Rest in Hegels Philosophie wird bedeutsam werden besonders für seine Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Denken, und wir werden an späterer Stelle noch ausführlich gerade darauf eingehen.
Wir sehen schon hier, Brunstädts Idealismus ist nicht einfach eine Repristination der Kantischen oder Hegelschen Philosophie, er ist Aufnahme beider und zugleich Kritik beider und darin ihre Weiterbildung. Diese Weiterbildung will jedoch nichts anderes sein als die Durchführung des transzendentalen Grundgedankens, der bei Kant mit phänomenalistischen und bei Hegel mit objektiv-idealistischen Resten verquickt ist. Die Kritik beider kann sich dabei jeweils auf den anderen berufen und das Vorhandensein der realistischen Reste selbst noch plausibel machen mit der historischen Entstehung der Transzendentalphilosophie bei Kant aus dem Skeptizismus und der extremen Reaktion auf den Phänomenalismus im Falle Hegels.
"...und so wird doch die Einheit der Bewegung begriffen, die von Kant zu Hegel und von Hegel zu Kant zurück in die Tiefe Kants hineinführt, die auszuschöpfen wiederum durch Kant über Kant hinausleitet, auch über den geschichtlichen Hegel hinaus. Wer mit der Problematik des einen oder des andern ringt, findet das, was beide verbindet und was mehr ist, als jeder von beiden in seinen ge-

---

1) Brunstäd, Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.53; cf. auch op.cit., S.58

schichtlichen Gestalt gewesen ist und was als Aufgabe wenigstens durch sie gestellt vor uns steht."[1] Der Transzendentalismus bestimmt Denken und Gegenstände durch ihre Bezogenheit aufeinander in einer Einheit, in der beide – aufeinander verwiesen – erst sind, was sie sind. Nicht ist das Denken isolierte Schau einer für sich bestehenden Wahrheit, der gegenüber die Gegenstände ein μὴ ὄν, ein Nicht-Sein oder wörtlich: ein Nicht-Seinsollendes, sind, vielmehr hat das Denken in dieser Einheit seine Wahrheit und die Dinge ihr Sein. Man könnte diese Einheit, diese Verflochtenheit von Denken und Gegenständen, eine vitale Einheit nennen. Daß damit das Denken keinem Relativismus verfällt, haben wir uns bemüht klarzumachen, und daraus erhellt auch, daß, wenn diese Einheit vital genannt wird, damit kein Irrationales gemeint ist, sondern ein durchaus Rationales, ja, die Bedingung von Rationalität überhaupt. – Wir müssen aber unser Verständnis von der Vitalisierung des Denkens, wie sie schon in der theoretischen Vernunft besteht und hier zunächst nur unter dem Aspekt der Verflochtenheit von Denken und Gegenständen artikuliert wurde, noch vertiefen. Erinnern wir uns an das zur transzendentalen Apperzeption Gesagte, so wird es sicher nicht schwer fallen, in der eben vital genannten Einheit Subjektivität wiederzuerkennen. Das Denken ist nicht einfach Verflochtenheit mit den Gegenständen, sondern darin Beziehung der Gegenstände auf diese unbedingte Einheit, ist spontane Einheitsstiftung, Synthesis a priori. Das Denken begründet sich in dieser unbedingten Einheit der Subjektivität, fordert sie als seinen Grund. Diese Subjektivität, diese ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption, ist

---

1) Brunstäd, Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.57

- überflüssig, dies zu sagen - ja nicht unser empirisches Bewußtsein, sondern der als Norm vorgedachte Fall, daß das Denken in der Auseinandersetzung mit den Gegenständen Wahrheit hat, sich die Gegenstände als nicht-fremde zueignet. Das Denken soll dieser Norm genügen, und es entspricht ihr immer dann schon, wenn es objektive Erfahrung macht. Das Denken unterstellt diese Norm als Grund seiner Geltung, es begründet sich in einem Anspruch. Oder, um diesen schwierigen Sachverhalt noch anders auszudrücken: das Denken macht nur dann gültige Erfahrung, wenn es diesem unbedingten Anspruch Geltung verschafft, wenn es Subjektivität zur Durchsetzung bringt.

Qua theoretische Vernunft hätte das Denken allerdings den Mangel, diese unbedingte Einheit für die Möglichkeit objektiver Erfahrung nur zu postulieren oder, da wohl schwerlich jemand die Wirklichkeit objektiver Erfahrung, wie sie etwa in den Naturwissenschaften vorliegt, leugnen wird, diese unbedingte Einheit nur als Implikat objektiver Erfahrung zu unterstellen, um sich das verständlich zu machen, was es als Denken tut. Das Denken, das auf sich als Erkennen reflektiert, wie Kant es in der "Kritik der reinen Vernunft" vorführt, begreift seine 'Vitalität' so nicht nur als Verflochtenheit mit den Gegenständen, sondern auch als Durchsetzen des Anspruches unbedingter Subjektivität. Auch unter diesem Aspekt erweist sich das Ding an sich als kritikwürdig, sofern in ihm etwas gedacht wäre, was sich diesem unbedingten Anspruch absolut widersetzen würde.

In diesem Gedanken der Vitalisierung des Denkens, in seinem Verflochtensein mit den Gegenständen einerseits und seinem Beanspruchtsein durch unbedingte Subjektivität andererseits eröffnet sich die Dimension einer universellen Gültigkeitsbegründung überhaupt, deren das Denken qua Erkennen, qua theoreti-

sche Vernunft, wie wir gesehen haben, noch nicht vollauf inne sein kann. Gleichwohl war die Frage nach der Objektivität der Erfahrung historisch in Kants "Kritik der reinen Vernunft" der Schlüssel zu dieser Dimension:"Bei der Erkenntnis sind zuerst Gültigkeitsfragen aufgetreten. Daher entsteht die Logik an dem Problem der wissenschaftlichen Objektivität. Wenn das Erkennen die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit und Gültigkeit prüft, dringt es in die Gültigkeitsbegründung überhaupt vor, und erweitert sich die Logik über das Erkennen hinaus, indem man nun auch in aller Strenge die anderen Gültigkeitsprobleme gewahr wird. Gültigkeitsprobleme entstehen ja auch und erst recht in der praktischen Vernunft, im Ethischen, in der Gerechtigkeit, ferner im Ästhetischen, in der Schönheit, in der sich Echtheit und Urständigkeit der Wirklichkeit erschließt, im "Leben", dessen unaufhebbar gültiger Zusammenhang von den Menschen seit je mit dem dunklen Worte Schicksal bezeichnet wird."[1] Diese Universalität der normativen Prägung alles Wirklichen faßt Brunstäd im Gedanken des Lebens. Leben in diesem Sinne wäre selbst der universelle grundlegende Wert, die "Beschlossenheit und Bestimmtheit alles Wirklichen in unbedingter Einheit, der sich nichts willkürlich zu entziehen vermag"[2], der sich auslegt in den anderen Werten. "...es (das Leben) gliedert sich nach symbolischer und synthetischer Beziehung oder Dimension in den ästhetischen und theoretischen Wert und konstituiert sich aus unbedingter Verbindlichkeit, die sich in den Urphänomenen des ethischen Wertes Pflicht, Gewissen, Freiheit und Gemeinschaft darstellt"[3]. Unter diesem Aspekt des Lebenswertes erhalten alle Begriffe Brun-

---

1) Brunstäd, Logik, S.97; cf. auch Die Idee der Religion, S.143
2) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.140
3) Brunstäd, Logik, S.97

städs ihre Prägung, ihren vitalen Charakter. Sie werden dadurch jedoch nicht irrational, vielmehr ist ihre "Lebendigkeit" kongenial zu ihrer Rationalität, ja, sie ist - wie wir später bei der Erörterung der Schöpfungsthematik noch deutlicher sehen werden - Grund ihrer Rationalität. So kann Brunstäd etwa die transzendentale Apperzeption als "Erleben" deuten, als ein Sich-Heraussetzen von Einheit, als ein Evidentwerden von Einheit:"Das Leben wird zum Erleben und darin eigentlichste Tätigkeit, wenn die es ermöglichende zugrundeliegende Einheit sich als solche heraussetzt."[1] Es ließen sich noch weitere Belege für diese - für Brunstäd signifikante - Vitalisierung transzendentaler Begriffe anführen, etwa in der Aufhebung des Gegensatzes von Pflicht und Neigung in Brunstäds Autonomiegedanken und in der Durchführung seiner Sozialphilosophie, die hieran anknüpft[2]. Es geht uns ja aber im Rahmen dieser Arbeit weniger darum, den mannigfaltigen Verzweigungen des Brunstädschen Denkens zu folgen, die hiervon ausgehen, als vielmehr darum, diesen Ausgangspunkt, dies Prinzip der Gültigkeitsbegründung selbst, zu verstehen; d.h. wir müssen uns erneut - und nun auch erstmals unter Einbeziehung des Glaubens - fragen, wie das Denken, das ja das Organ ist für die Begründung von Gültigkeit, diesen seinen Grund selbst hat.

Alle Geltung, aller Wert, ist - wie wir sahen - im Anspruch unbedingter Subjektivität begründet, und Vernunft ist darin Begründung von Gültigkeit als

---

1) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.102; cf. auch op.cit., S.128

2) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.189

"Vernehmen" dieses Anspruches[1]. Schon von hierher kann eine gewisse Affinität, eine zunächst noch äußerliche Parallelität von Denken und Glauben einleuchten. Auch der Glaube stünde in einer zunächst noch nicht näher bestimmbaren Beziehung zu dem, was das Denken als seinen Grund auszeichnet, in Beziehung zu unbedingter Subjektivität. "Die Philosophie als solche universale Logik aber stellt mit ihrem Streben nach Gültigkeitsbegründung vor die Frage, welche das Grundproblem der religiösen Lebensbewegung ist."[2] Es bleibt aber nicht bei dieser bloß äußerlichen Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Denken, vielmehr nimmt Brunstäd die Kantische Primatspekulation auf und dehnt sie aus auch auf das Verhältnis beider. Diese Primatspekulation war bei Kant geleitet von dem Gedanken, in welchem Verhältnis das Denken qua theoretische Vernunft bzw. qua praktische Vernunft zu seinem Grund steht. Die theoretische Vernunft - wir sahen auch dies schon - hatte das Unbedingte nur erst als Implikat, als Argument, das selbst nicht erfahrbar oder erlebbar war. Die praktische Vernunft demgegenüber hätte diesen Anspruch schon als Angesprochensein, als ein Sollen je meiner eigenen Individualität, die diesen Anspruch erfährt. Das, was Grund aller Geltung ist, ist hier schon in höherem Maße präsent als im Erkennen, unbedingte Subjektivität macht sich hier nicht mehr nur als

---

1) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.106; cf. auch Gollwitzer/Weischedel, Denken und Glauben, S.67:"Der Übergang von der Philosophie zur Theologie vollzieht sich dann dort, wo wir aus der Situation der Fragenden = In-Frage-Stellenden geraten in die Situation der Gefragten = In-Frage-Gestellten..." Gerade aber in diesem Gefragtsein und Beanspruchtsein liegt - wie wir sehen werden - die Begründung des Denkens im Glauben durch das Denken selbst und sein originärer Zugang zu Glaube und Theologie.

2) Brunstäd, Logik, S.99

transzendentale Apperzeption geltend, sondern als Gewissen. Praktische Vernunft hätte so gesehen den Primat vor der theoretischen.
Aber auch praktische Vernunft hätte ihren Grund in einer noch nicht vollauf affirmativen Form, sondern erst nur als Sollen. Denn es ist bei Kant ja nicht so, daß Sollen begründet würde, sondern das Sollen selbst, dies, daß ich einem unbedingten Anspruch unterliege, wird als Grund sittlichen Handelns ausgezeichnet.
Es bliebe vom Denken selbst her gesehen noch ein Desiderat für Begründung, ein Bedürfnis nach affirmativer Präsenz des Grundes. Solche Präsenz ist erst der Glaube. Er ist bei Brunstäd das Erlebnis unbedingter Persönlichkeit. Unbedingte Subjektivität ist im Glauben nicht mehr bloß Implikat objektiver Erfahrung oder Anspruch des Gewissens, sondern personale Gegenwart[1]. Der Glaube - fast könnte man sagen, die glaubende Vernunft - hätte so unter dem Aspekt dessen, was Denken als seinen Grund beansprucht, den Primat vor der theoretischen wie von der praktischen Vernunft.
Wir können von hierher das Verhältnis von Denken und Glauben näher bestimmen: es ist keine bloße Parallelität, so als hätte der Glaube das, was das Denken auch hat, nämlich die Beziehung auf unbedingte Subjektivität bzw. unbedingte Persönlichkeit, sondern ein Verhältnis der Begründung, und zwar so, daß das Denken sich im Glauben begründet. Dies will sagen, daß dem Denken der Glaube als Grund nicht von einer dogmatistischen Theologie als ihm Fremdes imputiert wird, sondern daß das Denken in dem ihm eigenen Stre-

---

1) "Dagegen ist die wahre Autonomie Begründung des Ethos in dem religiösen Grunderlebnisse der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit, der Gottesgemeinschaft, die als durchdringende, durchgreifende, apperzipierende Einheit das Endliche versöhnt", Brunstäd, Die Idee der Religion, S.190

ben nach Gültigkeitsbegründung sich auf den Glauben bezieht. "Das Wissen begründet sich überall im Glauben, der Glaube hat den Vorrang, den Primat. Als Primat der praktischen Vernunft ist dieses Verhältnis von Glaube und Wissen zuerst von Kant gemäß dem idealistischen Erkenntnisbegriffe begründet worden."[1] Erst im Glauben versteht das Denken das, was es theoretisch wie praktisch als seinen Grund beansprucht. Von hierher erscheint auch das Kantische Diktum, daß "das Wissen aufzuheben sei, um dem Glauben Platz zu machen", in einem neuen Licht: das Denken kann sich selbst nur begründen, indem es sich auf den Glauben bezieht, aber in dieser - wenn man so will - Selbstbeschränkung begründet sich das Denken eben auch, ist erst darin das, was es ist, nämlich Organ für Begründung[2]. Der Glaube versetzt die Vernunft endlich in die Situation des Vernehmens und das Denken in die Situation des dankenden Nachdenkens[3].

Die These von der Kongenialität, dem uneingeschränkt affirmativen Verhältnis von Glauben und Denken, wie wir sie am Anfang unserer Arbeit aufstellten, wäre hier erstmals vom Denken her angebahnt und verständlich gemacht. Wir haben gesehen, daß das Denken aus Eigenem, nämlich aus seinem Bedürfnis nach Begründung, auf den Glauben verweist, und haben von hierher auch

---

1) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.158; dabei ist der Glaube praktischer Vernunft am nächsten verwandt:"Der Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit ist ganz unmittelbar, innig, der am wenigsten lösbare unter allen Wertzusammenhängen. Am ethischen Werte hat das religiöse Erlebnis die nächste und engste Anknüpfung", Brunstäd, Die Idee der Religion, S.180

2) "Die Wissenschaft, die aus eigener Notwendigkeit in der Erkenntniskritik der Philosophie mit der transzendentalen Einheit der Apperzeption in das religiöse Grunderlebnis mündet...", Brunstäd, Die Idee der Religion, S.170

3) Gollwitzer/Weischedel, Denken und Glauben, S.278

versucht, eine dem Denken immanente Teleologie in der Entwicklung vom Realismus zum Idealismus zu verstehen. Blicken wir von hierher auf diese Entwicklung zurück, so stellt sie selbst sich uns als ein vitaler Prozeß dar, als ein Prozeß, in dem das Denken erst als Idealismus selbst vital wird, seine eigene Vitalität noch begreift und darin seine Theologisierung einleitet. Es ist - wie Augustin sagt - vernunftgemäß, daß der Glaube der Vernunft vorangehe.

Wir hätten dies affirmative Verhältnis von Denken und Glauben, wie wir es vom Denken her dargestellt haben, nun auch vom Glauben her zu erfassen, zu zeigen, wie sich auch der Glaube auf das Denken bezieht. Brunstäds Gedanken nehmen immer schon diesen Standpunkt der Kongenialität von Denken und Glauben ein, er versteht so etwa die transzendentale Apperzeption immer schon von der im Glauben erfahrenen unbedingten Persönlichkeit her, und unsere Arbeit bemüht sich, diesen Standpunkt auch analytisch, gewissermaßen in einer linearen Progression, darzustellen. Wir werden diesen Standpunkt also erst - nachdem wir auch den Glauben thematisiert haben - abschließend umfassend diskutieren.

DER GLAUBE

Offenbarung und Theologie

Das Denken bestimmte sein Verhältnis zum Glauben im Verlaufe einer Bewegung, in der es sich um seine Begründung bemühte, und es erfaßte den Glauben, das Erlebnis unbedingter Persönlichkeit, als diesen seinen Grund, begründete sich im Glauben. Die Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Denken, wie sie das Denken selbst vornahm, war so Resultat eines Arguments, stand am Ende der systematischen Entwicklung des Denkens in der Gestalt des Idealismus und stand so auch am Schluß unserer Ausführungen über das Denken.

Das Verhältnis von Glauben und Denken, wie es sich vom Glauben aus darstellt, erhält einen spezifisch anderen Stellenwert aufgrund des spezifisch anderen Bedürfnisses des Glaubens. Der Glaube wäre nicht aus auf Begründung, sondern - wie wir sehen werden - auf Entfaltung und Auslegung. Das Verhältnis des Glaubens zum Denken wäre so nicht Letztes einer Entwicklung des Glaubens, sondern stünde an deren Anfang. Bevor wir jedoch näher auf dieses Verhältnis eingehen, wollen wir zunächst den Glauben betrachten, nicht, wie er sich vom Denken aus als Grund darstellt, sondern wie er in seinem eigenen Recht erscheint.

Das Glaubenserlebnis ist die Erfahrung Gottes, die Erfahrung unbedingter Persönlichkeit[1)], die der

---

1) Diesen Begriff gebraucht Brunstäd, um mit "unbedingt" einerseits das Endgültige, Letztbegründende der Glaubenserfahrung zu erfassen, und um mit "Persönlichkeit" andererseits die personale, d.h. freie Zuwendung, die in der Erfahrung geschieht, deutlich zu machen. Cf. z.B. Die Idee der Religion, S.214

Glaube als die Wahrheit glaubt, d.h. in dieser Personalität Gottes offenbart sich ihm die Wahrheit, Gott ist ihm die Wahrheit in Person, die Offenbarkeit aller Wahrheit. Die Wahrheit dieser Persönlichkeit, nämlich dies, alle Wahrheit zu sein, hat der Glaube nicht in der Gestalt eines argumentativen Beweises - er ist daran auch nicht interessiert[1] - , sondern er glaubt sie als ein Sich-Erweisen Gottes, als Selbst-Offenbarung Gottes im Glaubenserlebnis selbst. Auch das Denken würde Gott ja nicht beweisen, sondern unbedingte Persönlichkeit als Grund alles Beweisens und Erkennens in Anspruch nehmen. "...alle Offenbarung ist Selbstoffenbarung, Selbstmitteilung Gottes"[2] - "Gott als der Grund aller Wahrheit und alles Wertes, das ist von jeder Wertart aus der Erweis der Wirklichkeit Gottes, die gültig gewiß im Erleben selber ist. Gott wird nur erwiesen als Voraussetzung alles Beweises..."[3]. Als solches Sich-Erweisen der Wahrheit, als Selbstoffenbarung, erfährt der Glaubende Gott, wenn er ihn als unbedingte Persönlichkeit erlebt, oder, um es anders zu sagen: der Glaubende erfährt Gott als Geist. "Diese ursprüngliche in sich konkrete Einheit Gottes ist freie Selbsttätigkeit, Spontaneität", ist, so können wir hinzufügen, die Persönlichkeit Gottes. "Geist drückt das Eigentlichste aller Religion aus, wie er der Grundbegriff des kritischen Idealismus geworden ist. Geist ist die unbedingt synthetische Persönlichkeit, die alle Wirklichkeit begründet und durchdringt und umfaßt."[4] Und in dem gleichen Sinne, in dem Gott Geist ist, nämlich in dem Sinne einer alles durchdringenden und begründenden Einheit, ist er auch

---

1) Cf. Brunstäd, Reformation und Idealismus, Aufsätze, S.83
2) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.214
3) Op.cit., S.222
4) Op.cit., S.242

Leben:"So wird denn gesagt, Gott ist das Leben, Leben in jenem allgemeinen Sinne der ursprünglichen grundlegenden Einheit. Der lebendige Gott besagt die durchgreifende freie Einheit der Persönlichkeit, ist so charakteristisch, wie zu sagen, Gott ist Geist."[1] Wollen wir dieser personalen Einheit Gottes noch einen weiteren Namen geben, so können wir sie mit Brunstäd auch als Liebe verstehen:"In der Liebe haben wir die reinste und wahrste, die echteste Gestalt des Unbedingt-Synthetischen, des spezifisch Persönlichen. In der Liebe schauen wir gerade die Einheit Verschiedener als solcher an..."[2] Mit dieser Auslegung der Glaubenserfahrung Gottes in Leben, Liebe und Geist nähert sich Brunstäd der Begrifflichkeit der Hegelschen Jugendschriften, deren Bedeutung auch für das spätere System Hegels etwa Landgrebe[3] und auch Weischedel[4] betonen. Beide sehen aber zugleich auch, daß diese theologische Inspiration im späteren System verdeckt wird zugunsten einer Überwindung des Glaubens im Wissen. Wir werden später Gelegenheit haben, diesen Antagonismus in der Entwicklung Hegels mit Brunstäd zu diskutieren und dabei auch auf die eben genannten Positionen einzugehen.
Als unbedingte Persönlichkeit, als die Gott den Menschen anspricht, stellt er den Menschen vor die Entscheidung, in welcher Entscheidung der Mensch selbst erst Person wird[5], frei sein kann und sein Leben erhält. In diesem Anspruch offenbart Gott seinen Willen, und er offenbart sich in der durch diesen Anspruch konstituierten menschlichen Person. Der Glaube glaubt so nicht nur die Offenbarung,

---

1) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.245
2) Op.cit., S.246
3) Phänomenologie und Geschichte, S.97
4) Der Gott der Philosophen, Bd.I, S.316 ff.
5) Cf. Brunstäd, Theologie als Problem, Aufsätze, S.108

sondern ist selbst auch wieder - so kann Brunstäd sagen - Offenbarung, sofern er dem Anspruch unbedingter Persönlichkeit personal entspricht. "Aller Glaube ist selber Offenbarung, weil er nur durch sie möglich ist, weil er überindividuelle Erlebniseinheit, persönliche Ganzheit ist. Unser Glaube ist Gottes Offenbarung. Offenbarung schafft Glauben."[1] Der Glaube, der Liebe und Leben in der Selbstoffenbarung Gottes empfängt, gäbe als Gemeinde diese Liebe und dieses Leben an die Welt weiter, und offenbarte so der Welt Gott. Dieses Verständnis von Personhaftigkeit, Offenbarung zu sein, erläutert Brunstäd an einem Lutherzitat, das dieses Verständnis der Etymologie des Wortes personare unterstellt: "ut nos habeat (deus) suos cooperatores, dum foris sonamus, quod intus ipse solus spirat."[2] Alle im Erkennen verlangte und geschehende Subjekteinheit des Erlebens sowie die in der Ethik gesollte Personwerdung wäre innere Anlage auf Offenbarung hin, auf das Tun Gottes als der Präsenz von Personhaftigkeit, wäre ein testimonium spiritus sancti internum[3]: "Im Glauben haben wir Personbegründung, gelangen wir in die Personhaftigkeit, die als eingeborene Anforderung in uns lebt, werden wir in das eingesetzt, auf das hin wir geschaffen sind."[4] Diese dem Menschen eingestiftete Anforderung ist das, woran die Offenbarung anknüpfen kann, und die dann vom

---

1) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.215
2) Brunstäd, Reformation und Idealismus, Aufsätze, S.93, Anm.1; cf. auch die Etymologie von "personare" als "durchtönende Einheit", Brunstäd, Zur Gewißheitsfrage, Aufsätze, S.146
3) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.239
4) Brunstäd, Theologie als Problem, Aufsätze, S.108; das heißt jedoch nicht, daß der Glaube aus der "Kontinuität des seelischen Lebens...abzuleiten" ist, "aber er begründet umgekehrt diese Kontinuität und ist daher in ihr zu fassen." Brunstäd, Reformation und Idealismus, Aufsätze, S.93

Glauben aus als Gottesebenbildlichkeit des Menschen[1] verstanden werden kann. So kann Brunstäd sagen:"...wir sind Ich. Das verbindet uns mit Gott."[2] Offenbarung in diesem Sinne wäre "ein Fortschritt im Bewußtsein des Menschen von sich selbst"[3], wie Landgrebe sagt. Ja, man kann sagen, daß Offenbarung selbst immer fortschreitende und geschichtlich vermittelte Offenbarung ist, insofern alle Personwerdung auf unbedingte Persönlichkeit verweist und diese offenbart. "Die menschliche Entwicklung ist selbst fortschreitende Offenbarung Gottes. Der Mensch ist eben nicht ein bloß natürliches Wesen, er ist Anlage zur Bewußtheit, Persönlichkeit, er ist Ich."[4] Offenbarung ist so immer beides: Tun Gottes und Geschichte des Menschen[5]. In dieser Personwerdung, in diesem Bezogensein auf die unbedingte Persönlichkeit, in der Gottesgemeinschaft, stellt sich allererst auch Persongemeinschaft her[6]. Person wäre auch in diesem Sinne Ent-Scheidung, ein "Organwerden" an unbedingter Einheit[7]. Jesus ist das Zeugnis dieser Gottesgemeinschaft; sein Selbstverständnis, sein Zeugnis von sich, ist immer zugleich und uneingeschränkt ein Verstehen Gottes und ein Zeugnis von Gott. Er ist dies: er selbst zu sein durch sein Sein in Gott, er ist so Offenbarung Gottes, offenbart als der Sohn den Vater[8]. Brunstäds Christologie ist dadurch gekennzeichnet, daß das "Erlebnis der Persönlichkeit Jesu" das testimonium spiritus sancti internum zu seiner Voraussetzung hat. So wie wir Gott nur in und durch Christus verstehen, verstehen wir Christus selbst nur durch Gottes Selbst-

---

1) Cf. Brunstäd, Reformation und Idealismus, Aufsätze, S.93
2) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.218
3) Landgrebe, Phänomenologie und Geschichte, S.105
4) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.215
5) Cf. op.cit., S.238
6) Cf. Brunstäd, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Aufsätze, S.45
7) Cf. Brunstäd, Theologie als Problem, Aufsätze, S.108
8) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.287 f.

zeugnis in uns, nur durch unseren "inneren Zug" zur "Gemeinschaft des Unbedingten"[1].

In der Unmittelbarkeit des Erlebnisses sieht der Glaube sich als Präsenz Gottes, als Selbstoffenbarung der unbedingten Persönlichkeit, die sich darin erweist, den Glaubenden als Person zu beanspruchen und seine Personhaftigkeit so allererst zu begründen. Der Glaubende weiß darum von sich nur, sofern er von Gott weiß. Aber zugleich ist ihm Gott darin alle Wahrheit, alles glaubt er als Erweis und Offenbarung Gottes. Dies will sagen: der Glaube verharrt nicht bei seiner Selbstgewißheit, die Gewißheit und Präsenz Gottes zu sein, sondern drängt auf seine Entfaltung, so gewiß er Gott als die unbedingte alles durchgreifende Persönlichkeit glaubt. Der Glaube ist so nicht nur fides qua creditur - die Selbstgewißheit in der Gottesgewißheit - , sondern strebt zu seiner Entfaltung, zur fides quae creditur[2].

Das Denken verwies in seinem Streben nach Begründung auf den Glauben als diese fides qua creditur, auf die Präsenz unbedingter Persönlichkeit im Glaubenserlebnis, in dem es sich begründete. Die fides qua creditur - so werden wir nun sehen - verweist in ihrem Streben nach Entfaltung auf das Denken, in dem sie fides quae creditur, in dem sie welthaft wird. Sagten wir vom Denken, daß es aus sich heraus auf den Glauben als seinen Grund verweise, sich im Glauben begründe und damit den Glauben als denkgemäß habe, so gilt das gleiche auch vom Glauben, auch er verweist aus Eigenem auf das Denken als auf seine Selbstentfaltung, er hat das Denken als glaubensgemäß. Kein abstrakter Vergleich stellt also die Kongenialität von Denken und Glauben fest, vielmehr findet - wie wir zu Anfang unserer Arbeit einmal

---

1) Brunstäd, Reformation und Idealismus, Aufsätze, S.83

2) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.167

sagten - die Vermittlung zwischen beiden in den Vermittelten selbst statt: in seiner Selbstbegründung vermittelt sich das Denken mit dem Glauben, und in seiner Selbstentfaltung vermittelt sich der Glaube mit dem Denken. Hierdurch darf aber nicht der Anschein entstehen - wie diese dialektische Figur es nahelegen könnte - , als sei damit eine Einheit von Glauben und Denken erreicht, der Grund bleibt etwas Anderes als das Begründete und die Entfaltung etwas Anderes als das Entfaltete, beide sind nicht eins, sondern einander gerade in ihrer polaren Verschiedenheit kongenial. Ja, man könnte noch weitergehen und sagen, daß die Selbstbegründung des Denkens nur gelingt, weil Denken sich am Glauben begrenzt, seine Selbstbegründung Selbstbegrenzung ist - dies war ja auch der kritische Gedanke Kants - , und ebenso wird der Glaube nicht selbst Denken, sondern legt sich am Denken aus, entfaltet sich an und in ihm als einem zwar kongenialen, aber eben auch anderen seiner selbst. Dem Glauben wäre so wenig geholfen, wenn er Denken würde, wie es dem Denken helfen würde, wenn es Glaube wäre. Die affirmative Beziehung beider kommt erst dadurch zustande, daß beide in ihrer unaufhebbaren Eigenheit auf ihr Anderes als kongeniales verweisen.

Das Denken begründet sich in der ganzen Universalität seiner Welterfahrung und -erfassung in der fides qua creditur. Dieser Rückgang des Denkens in seinen Grund ist vom Glauben, vom Grund, aus gesehen Entfaltung des Glaubens, zu der der Glaube aus sich herausdrängt, wie wir gesehen haben, es ist die fides quae creditur, das Sich-Durchsetzen und Entfalten des Glaubens in Welt hinein. "Man wird durchaus anerkennen können, daß diese Gewißheit (des Glaubens) in sich selbst ihren Grund hat, in einer überwältigenden Entscheidung, aus der sie erwächst, aber man muß dennoch von der Wissenschaft

aus fragen, wie solche Gewißheit möglich ist und wie sie in ein Ganzes von Wahrheitsbildung hineingehört, das sich in ihr zusammenfaßt und begründet. Ja, diese Frage kann für die Gewißheit selber gerade das Mittel werden, durch das sie ihre innere Unbedingtheit durchsetzt, nicht als ob diese Frage ihr etwas an Gewißheit hinzufüge oder sie erst als solche begründe, aber doch so, daß in dieser Frage gerade die Fülle und Unbedingtheit der Gewißheit gleichsam vorwärtstreibt."[1)]

Damit erscheint es gerechtfertigt, das Denken nicht nur in seinem Grund theologisch auszulegen, sondern eben in seiner umfassenden Totalität. Es ergibt sich von hierher wieder mehr als eine bloß äußerliche Affinität von Theologumena und Philosophemen, worin die rationale Deutung von Glaubenssätzen und die theologische Interpretation von Denksätzen eins ist aufgrund der Einheit des Grundes im Glauben. Der Glaube legt sich am Denken aus, und dies ist gerechtfertigt, weil das Denken sich im Glauben begründet.

Von hierher ließe sich auch der Charakter der theologischen Wissenschaft bestimmen. Sie wäre nicht Wissenschaft von Letztbegründung, von Gültigkeitsbegründung, wie die Philosophie, sondern die Wissenschaft von diesem letzten Grund, von dem Glaubenserlebnis als dem Erlebnis Gottes, der unbedingten Persönlichkeit. Theologie wäre "Offenbarungserkenntnis"[2)], Artikulation und Entwicklung des Glaubenserlebnisses in der wissenschaftlichen Sprache des Begriffs und immer - wie Brunstäds eigene Theologie es uns vor Augen führt - theologische Interpretation des wissenschaftlichen Denkens. Theologie, Offenbarungserkenntnis, hätte immer das Recht und die

---

1) Brunstäd, Zur Gewißheitsfrage, Aufsätze, S.141
2) Brunstäd, Theologie als Problem, Aufsätze, S.108

Pflicht, sich das, was das Denken denkt - sei dies nun als empirische Wissenschaft[1] oder als Philosophie - , zu assimilieren; einerseits sich in den Begriffen des Denkens auszulegen und andererseits zugleich diese Begriffe wiederum in den ihr eigenen Theologumena auszulegen, sie wäre - wie Brunstäd in einem späteren Aufsatz sagt - "Zugriff und Angriff"[2] auf das Denken. Die Theologie Brunstäds ist so immer diese doppelte Auslegungs- und Reflexionsbewegung. So kann Brunstäd etwa in der "Lutherischen Grundlehre von Gottes heiligem Liebeswillen" den philosophischen "Begriff von der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit" wiedererkennen oder in dem idealistischen Autonomiegedanken "die willige freudige, ergriffene ehrfürchtige Hingabe in Willenseinigung mit Gott" sehen[3]. Es ließen sich noch weitere Beispiele für diesen Charakter von Brunstäds Theologie nennen; so kann Brunstäd etwa auch in der "Idee der Religion" davon sprechen, daß "die christliche Anschauung vom verklärten Leibe und von der reinen Gestalt...mit der erkenntniskritischen Lehre von der Seele als synthetischer Einheitsform zusammentrifft"[4], ja, er kann sogar Offenbarung selbst im Grundgedanken des Idealismus wiedererkennen, sofern dieser Einheit als 'offenbare' versteht, als Einheit, die ein Anderes einbegreift und nicht in sich verschlossen als abstrakte Identität und isolierter Unterschied wie im Realismus verharrt[5].

---

1) In diesem Falle vermittelt durch Philosophie, cf. Brunstäd, Theologie als Problem, Aufsätze, S.110
2) Brunstäd, Christlicher Realismus?, Aufsätze, S.210
3) Cf. Brunstäd, Reformation und Idealismus, Aufsätze, S.92 f.; hier finden sich auch noch ähnliche Beispiele für diesen Charakter von Brunstäds Theologie
4) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.305
5) Cf. Brunstäd, Zur Gewißheitsfrage, Aufsätze, S.148

Schon in seiner ersten Veröffentlichung, in der Schrift "Über die Absolutheit des Christentums" diskutiert Brunstäd das Geschehen der Offenbarung von dem transzendentalen, dialektisch konzipierten Subjektbegriff her. Alle Theologie sieht sich ja vor das Problem gestellt, die Glaubenserfahrung, die sich als Erfahrung eines Letztgültigen - und in diesem Sinne Absoluten - versteht, mit der Selbstauslegung des Glaubens an einem historischen - und in diesem Sinne relativen - Faktum vereinen zu müssen. Es ist das Problem der geschichtlichen Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus. Wie kann ein Geschehen hier und jetzt die vorbehaltlose Präsenz des Unbedingten sein, oder, um das Problem, wie Brunstäd es tut, auf einen "logischen" Ausdruck zu bringen:: wie können Relativität und Absolutheit von ein und demselben ausgesagt werden?[1] Zur Lösung dieses Problems bezieht sich Brunstäd auf den Gedanken unbedingter Subjektivität, wie ihn Kant und Hegel fassen. Diese Subjektivität war ja - wie wir gesehen haben - Grund aller Beziehungen und zugleich Bezogenes[2], Sich-Beziehendes, war Prinzip einer materialen Synthesis[3] und als solche Subjektivität "relativ" und "absolut". Darum ist die Doppeltheit der Glaubenserfahrung, die Erfahrung dessen, daß sich der Unbedingte "relativiert" hat, sich in der geschichtlichen Gestalt Christi dem Menschen zuwendet, kein Widerspruch für das Denken, vielmehr ist diese Zuwendung Gottes zum Menschen auch Grund aller Wahrheit und darin gerade Bedingung der Möglichkeit auch des Denkens[4]. In der Gewißheit dieser Zuwendung, die ihm in Christus widerfährt,

---

1) Cf. Brunstäd, Über die Absolutheit des Christentums, S.7
2) Op.cit., S.44
3) Op.cit., S.47
4) a.a.O.

kann der Mensch auch allererst Geschichte verstehen, die für ihn ja nie nur der Prozeß eines Vorher und Nachher ist, sondern - wie Brunstäd sagt - "Epoche", "die apriorische Einheit von Allgemeinem und Besonderem"[1], nicht eine Sammlung von bruta facta. Weder bedeutet diese wechselseitige Erhellung von Philosophemen und Theologumena, die Brunstäds Theologie kennzeichnet, für das Denken jedoch einen Rückfall in Metaphysik, noch wird hierin die Theologie natürliche Theologie[2] - dies wäre ja das Mißverständnis der Einerleiheit beider - , vielmehr können sie einander allererst erhellen aufgrund ihrer Verschiedenheit und der Kongenialität in dieser Verschiedenheit[3].

---

1) Cf. Brunstäd, Über die Absolutheit des Christentums, S.43 f.
2) Von ihr distanziert Brunstäd sich z.B. in "Die Idee der Religion", S.63 f.
3) Cf. Brunstäd, Allgemeine Offenbarung, Aufsätze, S.134 f. "Offenbarungswahrheit wird nicht mehr in die Vernunftwahrheit der Metaphysik eingeordnet, in Metaphysik verfälscht. Sie steht auch nicht beziehungslos neben der Vernunftwahrheit, diese beiseiteschiebend und entwertend. Die Vernunftwahrheit wird vielmehr nun in kritischer Überwindung des metaphysisch-ontologischen Fehlansatzes unter die Offenbarungswahrheit gestellt und in sie einbezogen, indem das Mißverständnis und der Widerspruch der Vernunft mit sich selber beseitigt wird." Cf. auch op.cit., S.135: "Die Theologie hat die Kritik der Vernunft, wenn sie in Phänomenalismus zu versanden oder auf den Abweg des objektiven Idealismus sich zu verirren droht, in ihrer Richtung auf die letzte Frage hin festzuhalten. Sie gewinnt aus der so verstandenen kritischen Frage und "Wendung" die personalistischen Denkmittel, deren sie um ihrer Wahrheit willen bedarf. Sie steht nicht in "kontinuierlichem" Zusammenhange mit der Philosophie, aber sie begegnet ihr, der Frage in der Kritik der Vernunft mit der Antwort des Evangeliums, alle Vernunft gefangen nehmend unter den Gehorsam Jesu Christi (2.Kor. 10,5)."

Auch für die empirische Wissenschaft entfaltet Brunstäd diese Theologisierung[1], aber sein Augenmerk gilt natürlich hauptsächlich der Theologisierung des philosophischen Denkens als der universalen Logik[2], und darauf ist ja auch das Interesse unserer Arbeit gerichtet. Das Denken - wir sagten dies schon - stellt sich vom Glauben aus gesehen nicht nur als die Bewegung der Selbstbegründung im Glauben dar, sondern auch als Entfaltung dieses Glaubens. Die Theologie Brunstäds kann so auch diese Bewegung des Denkens selbst, wie sie in der Entwicklung vom Realismus zum Idealismus geschieht und wie wir sie in den Anfangskapiteln in der Immanenz des Denkens darzustellen versuchten, theologisch deuten. Dies wollen wir unter den Aspekten von Sünde und Schöpfung jetzt verfolgen.

Die Denksünde

Das Verhältnis von Realismus und Idealismus diskutiert Brunstäd theologisch unter diesem Titel der Denksünde. Die Theologisierung des Idealismus war immer schon dort thematisch, wo wir schlicht vom Denken sprachen, denn der Idealismus war ja - wie wir zu zeigen versuchten - das Telos des Denkens selbst, dessen vollkommene Gestalt. Auch aber seine Vorstufe und sein Gegenbild, den Realismus, legt Brunstäd theologisch aus. Der Realismus ist wie alles Denken auf Begründung in Einheit aus, aber mit seinem Prinzip der abstrakten Identität, des isolierten Unterschiedes oder der Substanz - wie wir es seinerzeit exponierten - verfehlte er diesen Grund. Diese Defizienz realistischen Denkens versteht Brunstäd nun als Resultat von Unglauben, als "sündhafte Verderbnis des

1) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.156-166
2) Cf. Brunstäd, Logik, S.97 ff.

Denkens", als ein "Mißverständnis der Vernunft mit sich selber", das als "der Sündenfall des Denkens" erscheint[1]. Der Realismus spricht die Verselbständigung und Verabsolutierung alles Endlichen als sein Prinzip aus und als "solche Sonderung ist" - wie Brunstäd sagt - "Sünde etymologisch und sachlich zu verstehen."[2] Der Mensch stellt sich im realistischen Denken Gott als absolute Substanz gegenüber, und er vermag diese Opposition nur im Pantheismus - in der Anschauung, daß Gott alles ist, absolute Position alles Endlichen - oder im Mystizismus[3] - im Gedanken, daß Gott die absolute Negation alles Endlichen ist - scheinbar zu überwinden, aber er gelangt nie zur Erfahrung und begrifflichen Fassung der Personwirklichkeit Gottes, und kann so auch kein personales Verhältnis zu ihm erlangen. Die Konsequenzen des Realismus, Phänomenalismus, Skeptizismus und Nihilismus führen ihn in die Qual und Verzweiflung seiner Denksünde, in der er sich "mit Recht selbst zum Ekel wird"[4]. In dieser Konsequenz des Realismus ist - vom Glauben aus gesehen - der zornige Gott, der deus absconditus, wirksam, der sich gegen die Selbstverabsolutierung des Endlichen wendet. In der Qual und Verzweiflung geschieht Gottes Gericht über den Realismus. So kann Brunstäd sagen, daß die "Metaphysik...das Treffen des natürlichen Menschen auf den deus absconditus"[5] ist:"Der natürliche Mensch weiß, daß Gott ist, aber er erkennt ihn nicht, er spielt Blindekuh mit ihm, sagt Luther, tappt ins Leere und Dunkle."[6] Der deus absconditus ist so für Brunstäd nicht nur der zornige Gott, wie

---

1) Brunstäd, Reformation und Idealismus, Aufsätze, S.93
2) Brunstäd, Zur Gewißheitsfrage, Aufsätze, S.153
3) Cf. Brunstäd, Christlicher Realismus?, Aufsätze, S.204 f.
4) Brunstäd, Zur Gewißheitsfrage, Aufsätze, A.144
5) Brunstäd, Christlicher Realismus?, Aufsätze, S.204
6) a.a.O.

es gemeinhin theologisch gefaßt wird, sondern auch der im Denken unverstandene Gott. Gerade die Metaphysik, die sich mit aller begrifflichen Schärfe und Prägnanz wesentlich um die Gottesvorstellung bemüht, verstünde Gott nie, dächte immer nur den deus absconditus, wenn sie Gott als absolute, fürsichbestehende und in sich verschlossene Substanz denkt. Überspitzt könnte man sagen, daß dieser metaphysische deus philosophorum der deus absconditus ist.
Der deus absconditus ist ja aber auch der deus revelatus, und das bedeutet, daß Gottes Zorn in Gottes Liebe begründet ist. Diese Liebe wird in Gottes Heilshandeln, der Sendung seines Sohnes, in Kreuz und Auferstehung, offenbar und im Glaubenserlebnis, wie wir es dargestellt haben, erfahren. Die Qual und Verzweiflung der Sünde und Gottes Zorn darin, wie sie auch und gerade dem Denken widerfahren, erscheinen von der Heilserfahrung aus als Durchführung von Gottes Liebeswillen mit den Menschen. "...in seinen Gerichten übt Gott sein gnädiges Festhalten. Er handelt, das war Luthers große Erkenntnis, sub contrario, per antiperistasin, durch umschließendes Dawiderstehen oder dawiderstehendes Umschließen, in dem auch das opus alienum des Zornes seiner Gnadengerechtigkeit dient. Daß das sein verborgener eigentlicher Wille mit uns ist, das erweist er, zeigt er, offenbart er uns durch die Sendung des Sohnes im Evangelium."[1] So ist der Empirismus und Skeptizismus ja auch nicht einfach nur selbstzerstörerische Konsequenz des Realismus, sondern darin zugleich Anbahnung einer μετάνοια im Denken.
Diese contritio, die Erfahrung des Scheiterns im Realismus und das Einhalten auf diesem Wege, führt zur μετάνοια im Denken, die - so Brunstäd - in der Vernunftkritik Kants geschieht:"Wenn es Denk-

1) Brunstäd, Allgemeine Offenbarung, Aufsätze, S.127

sünde gibt, dann tut auch im Denken ein μετανοεῖν not, ein Umsinnen, ein Umkehren in der Krisis. Das ist die Kritik der Vernunft, der "reinen", sinnlichkeitsfreien Vernunft als solcher."[1] Brunstäd sieht das Geschäft der Vernunftkritik so eng mit dem Glauben verschwistert, daß er sagen kann:"Die Theologie hätte (es) üben sollen im Vollzug ihrer Glaubenserkenntnis über den natürlichen Menschen..."[2] So versteht er die Kantische transzendentale Apperzeption denn auch, wie wir gesehen haben, als ein Teilnehmen und Teilwerden an unbedingter Persönlichkeit, in der sich alles Denken begründet. Der Idealismus, der sich so im Glauben begründet, wäre versöhntes Denken, wäre Vernunft als "das Betroffenwerden von Gottes unbedingt verbindlichem Gebot", als "Vernehmen dieses Gebots."[3] Der Idealismus ist aber nicht einfach Opposition zum Realismus, sondern Versöhnung auch noch mit ihm, er hat ihn als aufgehobenen in sich, kann ihn verstehen und würdigen als ein Mißverständnis der ursprünglichen Wirklichkeitserfahrung, in der sich der Realismus als natürliche Einstellung geradezu aufdrängt und von der her er seine Plausibilität und scheinbare Selbstverständlichkeit empfängt[4]. Auch das, was der Realismus begreifen will - die Selbständigkeit alles Endlichen und Teilhaften - , wäre vor dem Glauben und ebenso vor dem idealistischen Denken gerechtfertigt, aber er begreift diese Selbständigkeit gerade in der Isolierung gegenüber dem sie ermöglichenden Grunde und verfehlt so gerade auch sie. "Die Selbständigkeit des Endlichen, welche die Sünde will, ist gerade durch Gottes Liebe möglich und gefordert, es wird eben in der Sünde etwas be-

---

1) Brunstäd, Allgemeine Offenbarung, Aufsätze, S.134
2) Brunstäd, Christlicher Realismus?, Aufsätze, S.206
3) Brunstäd, Allgemeine Offenbarung, Aufsätze, S.132
4) Cf. Brunstäd, Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.51

hauptet, das durchaus zu Recht besteht, nur eben indem der Grund geleugnet wird, aus dem es zu Recht besteht, und dadurch wird es in sich verkehrt."[1] Ja, Brunstäd kann sogar so weit gehen, von einem positiven Recht der Sünde zu sprechen, nicht nur von einer Rechtfertigung des Sünders, sondern auch - so könnte man überspitzt sagen - von einer Rechtfertigung der Sünde. Auch die Sünde wäre ja, wenn auch in der Selbstverabsolutierung des Endlichen, Streben nach unbedingter Persönlichkeit. Schon in dieser ursprünglichen Bestimmung des Menschen, das Unbedingte zu wollen, wäre der Mensch gut, wie Brunstäd sagt[2], und dieser "Drang zum Unbedingten"[3] macht die Sünde allererst möglich. Der Mensch erfährt und betätigt in der Sünde seine Selbständigkeit, "er muß sündigen, um nach den Bedingungen seinen Endlichkeit zur Seligkeit und Freiheit der Gottesgemeinschaft in innerer Aneignung aus Selbständigkeit zu kommen."[4] Die Sünde würde ebensosehr wie sie den Menschen von Gott abschließt, ihn auch der Personwirklichkeit Gottes und der Gottesgemeinschaft öffnen, sie wäre "ein Durchgang aus Freiheit zur Freiheit"[5]. Brunstäd kann so mit Augustin geradezu von der felix culpa, der Seligkeit der Sünde, sprechen, und zwar nicht nur in jenem - ganz wie man es sieht - trivialen oder paradoxen Sinne, daß man gesündigt haben muß, bevor man die Gnade empfangen kann, so wie man

---

1) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.291 f.
2) Op.cit., S.295
3) a.a.O.
4) a.a.O.
5) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.297; wir wollen hier nur anmerken, daß auch Kant das Problem, wie der Mensch aus Freiheit böse handeln kann, wo Freiheit selbst doch das Gute ist, und das Gute in Kants praktischer Philosophie keine andere Bestimmung hat als eben die, Handeln aus Freiheit zu sein, in seiner Schrift über die "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" behandelt, also als ein religiöses Problem sieht.

krank gewesen sein muß, um gesund werden zu können - niemand würde von der Seligkeit der Krankheit sprechen - , sondern auch in dem Sinne, daß der Mensch schon in der Sünde auf sein Personsein hin angelegt ist, die Gnade Gottes nicht als ein Objekt empfängt, sondern sie in "innerer Aneignung aus Selbständigkeit"[1] erfährt. Theodizee ist darum auch nie ein wirklich theologisches Problem, weil Sünde eben nicht nur von Gott ausschließt; daß gerade die Frage der Theodizee den Realismus vordringlich beschäftigt, wäre ein weiteres Anzeichen dafür, daß er ein Denken ist, das sich nicht im Glauben begründet.
Denksünde ist einmal eine Sünde unter anderen, Sünde überhaupt hätte diese Struktur der Verselbständigung des Endlichen, die im Realismus zum Prinzip des Denkens wird, Denksünde wäre so aber auch gewissermaßen eine Steigerung der Sünde, indem sie dieser Verselbständigung des Endlichen Gründe - und alles Denken wäre ja Begründung - unterstellt. Denksünde ist so immer auch Sünde, weil sie Sünde aus vermeintlich guten Gründen ist, ein Beharren auf Sünde, Selbstgerechtigkeit[2].
Diese theologische Auslegung des Denkens qua Realismus unter dem Titel 'Sünde', wie Brunstäd sie durchführt, mag in unserem Referat vielleicht ein wenig künstlich und gezwungen erscheinen, eine Auslegung, eine Deutung, läßt sich eben schwieriger wiedergeben und nachvollziehen als ein Argument, da eine Auslegung am besten wirkt in ihrer originären Gestalt; und darum auch war unsere Arbeit in diesem Kapitel stärker paraphrasierend als sonst, aber diese Schwierigkeiten unserer Darstellung dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Brunstäd für die theologische

---

1) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.295
2) Cf. op.cit., S.297, wo dies Beharren als die eigentliche Sünde bezeichnet wird.

Interpretierbarkeit des Denkens überhaupt ein Argument zu führen weiß, wie wir gesehen haben, wobei natürlich die durchgeführte Auslegung nicht argumentativ sein kann. Weiterhin ist wohl auch der Grundgedanke dieser Auslegung selbst wohl kaum strittig: die Sünde umfaßt den totus homo[1] und also auch das Denken. Auch das Denken kann sündigen - und das realistische Denken hätte allerdings diese Struktur der Sünde - und ist erlösungsbedürftig. So spricht denn auch Hegel in einem durchaus nicht nur metaphorischen Sinne von einer "Wiedergeburt des Geistes"[2].

Schöpfung

Deutlicher noch als unter dem Titel 'Denksünde' wird die wechselseitige Erhellung von Theologumena und Philosophemen im Schöpfungsgedanken: was Schöpfung heißt, legt Brunstäd am idealistischen Denken aus, dessen Wirklichkeitsauffassung kann als Denken von Schöpfung verstanden, und dies Denken selbst als schöpfungsmäßiges und geschaffenes Denken begriffen werden. Wieder wird hier dem Denken nicht lapidar von der Theologie eine Deutung imputiert, die ihm fremd wäre, diese theologische Deutung verbindet sich vielmehr mit dem Selbstverständnis des Denkens, mit dem Argument seiner Begründung im Glauben und erhält von hierher ihr Recht.
In der idealistischen Wirklichkeitsauffassung ist alles das, was es ist, zunächst dadurch, daß es Anderes, Fremdes, ihm Opponiertes, abweist (Negation). Es hat seine Bestimmtheit dadurch, Anderes nicht zu sein. Es ist dies der allem Denken, auch dem

---

1) Cf. Brunstäd, Christlicher Realismus?, Aufsätze, S.210
2) Hegel, Enzyklopädie, S.13

realistischen, vertraute Bestimmungsgedanke 'omnis determinatio est negatio'. Darin liegt jedoch eine Dialektik, die alles endlich Bestimmte, Teilhafte, über dies Oppositionsverhältnis hinausverweist, und die der Idealismus entfaltet. Das Andere, an dem sich ein Jedes bestimmt, wird in eben diesem Bestimmungsvorgang als ein bloß Fremdes ebenso negiert wie es als Anderes, Negierendes bestimmend ist. Denn in dieser ersten Negation erwächst ja jedem die ihm eigene Bestimmtheit, die nicht ein Fremdes ist, sondern sein Selbst, und worin die Fremdheit des Bestimmenden aufgehoben, negiert ist (Negation der Negation). Alles ist so, was es ist, nicht nur durch Abweisung eines Anderen, sondern auch dadurch, daß es mit seinem Oppositum eine Einheit eingeht, die beide übergreift. Es ist bestimmt dadurch - wie Brunstäd sagt - "daß ihm etwas zukommt und einwohnt, das mehr ist als es selber, woran es Organ ist."[1] Beides, Abweisung, Opposition, und übergreifende Einheit liegt im Bestimmtheitsgedanken der idealistischen Wirklichkeitsauffassung. Idealistisches Denken wäre so Begreifen auf Einheit hin, hätte die Struktur teleologischen Bestimmens. Alles, was ist, ist für den Idealismus es selbst dadurch, daß es auf Einheit hin angelegt ist, seine Bestimmtheit als ein Telos hat. Der Idealismus als eine Theorie solcher Bestimmtheiten, als universale Logik, wie Brunstäd sagt, ist so einmal eine Theorie dessen, was ist, eine Theorie von Seinsbestimmtheiten, Ontologie, zum anderen aber ist er zugleich eine normative Theorie, insofern er jede Seinsbestimmtheit als Telos des so Bestimmten begreift, alles als solches begreift, was auf ein ihm eigenes Telos hin orientiert ist. Seinsverstehen ist hier in eins Gültigkeitsbegründung. "Die Gültigkeit des Wertes

---

1) Brunstäd, Theologie als Problem, Aufsätze, S.106

ist die Echtheit der Wirklichkeit, in der diese ist, was sie nach eingeborener ursprünglicher Notwendigkeit sein soll, die Urständigkeit und τέλος ist und zur τελειότης, zur Wertwirklichkeit, zur Vollendung bestimmt. Logik geht auf die universale Aufgabe, in der alle Wirklichkeit aus gültiger Anforderung auf ihren Ursprung nach ihrer Echtheit und Vollendlichkeit ausgerichtet und begründet wird."[1] Das methodische Mittel solchen Denkens ist die Dialektik, die Bestimmtheit als doppelte Negation versteht, als Bezug der Opposita auf Einheit. Das Beispiel der Hegelschen Sozialphilosophie mag dies illustrieren. Soziale Gebilde, soziale Bestimmtheit, begreift Hegel - wie auch Brunstäd - als Einheiten einer sonst antagonistischen Pluralität von Individuen. Solche Einheiten wären Familie, Gesellschaft und Staat. Sie würden eine soziale Pluralität von Individuen bestimmen, aber so, daß solche Pluralität in sie eingegangen und in ihnen berücksichtigt ist. Sie wären teleologische Bestimmungen sozialer Wirklichkeit und stünden selbst auch noch wieder in einem teleologischen Zusammenhang, je nach dem wie in Familie, Gesellschaft und Staat die Einheit von und die Bestimmung durch Pluralität affirmativ gedacht werden kann[2]. Resümierend können wir sagen, daß die idealistische Wirklichkeitsauffassung das Seiende durch seine normative Prägung bestimmt.

---

1) Brunstäd, Logik, S.97

2) Dies soll nicht heißen, daß auch die Durchführung dieses Gedankens, die bei Hegel - und auch bei Brunstäd (cf. Die Staatsideen der politischen Parteien, Aufsätze, S.346 ff.) - zu einem Plädoyer für die Monarchie führt, befriedigend wäre. Wir wollten damit nur die Struktur seiner Theorie bezeichnen; eine Struktur, die wir im übrigen auch wohl etwa bei Marx finden würden. Auch er würde - nun allerdings kritisch gewendet - Soziales auf Einheit einer Pluralität hin verstehen, die er in der "Kritik des Hegelschen Staatsrechts" etwa Demokratie nennt, weil auch er dialektisch denkt.

Schöpfung begreift Brunstäd nun als das Einstiften eines solchen Telos; sie ist "Setzung der Eigenlebendigkeit der Kreatur"[1], denn jedes Telos ist ja nicht ein Fremdes, sondern Eigenes des Geschaffenen, in dem es sein Sein und Leben allererst hat. Zugleich aber verweist jede Werthaftigkeit auf den Grund aller Werte, auf den unbedingten Wert, die unbedingte Persönlichkeit. Gerade also in ihrer geschöpflichen Eigenheit wäre alle Kreatur auf den Schöpfer hingewiesen, ohne daß dabei jedoch die Vermittlung durch seine ihm spezifische Eigenheit und Eigenart übersprungen wäre, Deus non cogit, sed trahit:"Gott vergewaltigt nicht, sondern er überführt durch sein schöpferisches Walten."[2] Damit verbindet sich auch der Gedanke, daß Schöpfung personale Tat Gottes ist, in der er sich Eigenes und in seiner Eigenheit Gerechtfertigtes gegenüberstellt[3], und nicht Emanation einer absoluten Substanz, worin ja die Freiheit des Schöpfers und die Freiheit des Geschaffenen "gerade durch Gottes Willen"[4] nicht gedacht werden könnten. So ist Schöpfung immer auch in Gottes Liebe begründete Schöpfungsgnade, "in allem Werthaften der Kreatur erweist sich Gottes Schöpfungsgnade"[5]. Schöpfung versteht Brunstäd vornehmlich als ordinatio[6]. Gott schafft als Logos, er ruft ins Leben, in dem alle Kreatur nur als von ihm beanspruchte ist, "Gottes Schöpferwort..." ist "verpflichtendes Angebot und berufendes Aufgebot"[7].

---

1) Brunstäd, Vorsehung und Wunder, Aufsätze, S.157
2) Brunstäd, Gesetz und Evangelium, Aufsätze, S.186
3) "Die Welt ist Schöpfung..., freie Tat. Tat haben wir da, wo alle Besonderheit durch die ursprüngliche Einheit gefordert und gesetzt ist", Brunstäd, Die Idee der Religion, S.253
4) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.256
5) Brunstäd, Allgemeine Offenbarung, Aufsätze, S.122
6) "Gottes Schöpferwort setzt allem Art, Gestalt, Bestand, Maß und Ziel", Brunstäd, Gesetz und Evangelium, Aufsätze, S.184
7) Brunstäd, Allgemeine Offenbarung, Aufsätze, S.122

Nur darum auch kann das Denken das Sein in einer universalen Logik, in einer Begründung von Gültigkeit und Werthaftigkeit, verstehen, nur darum, weil Sein eo ipso beanspruchtes ist, 'logisches' ist.
Die dem Menschen eigene Schöpfungswirklichkeit ist seine Personhaftigkeit, dies ist der ihm eingestiftete Wert, durch den er er selbst ist. Der Mensch, der Person ist, ist so frei, auch zu sündigen, und Gott hält an seiner Schöpfungswirklichkeit, an seinem Gebot, der Sünde gegenüber fest, das Gebot wird zum Gesetz, das die Sünde überführt. In seinem Gesetz zeigt Gott sich so auch als Erhalter seiner Schöpfung (creatio continua).
Zur Schöpfungswirklichkeit gehören für Brunstäd auch Kultur und Geschichte, insofern in ihnen personal menschliche Wertverwirklichung geschieht. Der Schöpfungsglaube anerkennt zwar durchaus die sachliche Differenzierung aller Kultur in Politik, Wissenschaft, Kunst etc. als je eigenen Wertgebieten[1], diese gilt ihm aber zugleich immer auch als Durchsetzung und Hinweis auf den unbedingten Wert hin, als Kultus, als "Durchdringung des gesamten Lebens in der Fülle seiner Gliederung und Abstufung mit der religiösen Grunderfahrung"[2], in der sich jeder Wert begründet und das Recht seiner Eigenheit erhält.
Sofern jede Wertwirklichkeit, jede Schöpfungswirklichkeit, auf den unbedingten Wert, den Schöpfer, verweist, ist Schöpfung allgemeine Offenbarung, revelatio generalis. Daß alle Wirklichkeit Schöpfung ist, wird jedoch erst im Glauben erfahren, ebenso wie die normative Prägung, der teleologische Charakter dieser Wirklichkeit, erst von einem im Glauben begründeten Denken erkannt werden kann. Und so ist

---

1) Cf. Brunstäd, Evangelium und öffentliches Leben, Aufsätze, S.216
2) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.210

sie revelatio generalis selbst nur für den Glauben, aber - wie Brunstäd sagt - nicht durch den Glauben, sie ist der von Gott dem Glauben gesetzte Anknüpfungspunkt. Es gibt zwar keine natürliche Theologie - gegen sie grenzt Brunstäd sich dezidiert ab[1] - , wohl aber ein Gottesverhältnis des natürlichen Menschen in seiner Geschöpflichkeit. "Freilich bedarf Gott keines Anknüpfungspunktes, er setzt ihn selber, aber diese Setzung Gottes ist die Geschöpflichkeit des Menschen..."[2]. Der Glaube legt die Schöpfung auf sich hin aus, versteht sich als Telos der Schöpfung, als Wiederherstellung der in der Schöpfung gestifteten und in der Sünde verfehlten Eigenheit und Personalität des Menschen in der Gottesgemeinschaft. Als eine solche restitutio in integrum erfährt er die Heilsgnade. "Gnade ist das machtvolle Ja zu der Kreatur, woraus sie ist (Schöpfungsgnade) und worin sie neu wird (Heilsgnade), was sie nach Gottes Willen sein soll."[3]

Indem wir selbst in der Gottesgemeinschaft sind, wird Wirklichkeit für uns - wie Brunstäd sagt - "als in unbedingter Einheit gehalten"[4], als Schöpfung, erlebbar, und als ein solches Ganzes begreift auch das idealistische Denken Wirklichkeit unter dem Titel 'System'[5]. Fragen wir uns noch einmal, wie Denken dies vermag, und fragen wir damit zugleich wiederum nach dem Recht der theologischen Deutung dieses Denkens. Das Denken begreift, wie wir sahen, auch sich als normativ geprägt, als in unbedingter Verbindlichkeit angesprochen, und es hat Wahrheit nur in der Durchsetzung dieses Anspruchs unbedingter Persönlichkeit, die im Glauben erst präsent und evident

---

1) Cf. z.B. Brunstäd, Allgemeine Offenbarung, Aufsätze, S.113 ff.
2) Brunstäd, Allgemeine Offenbarung, Aufsätze, S.129
3) Op.cit., S.131
4) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.250
5) Cf. z.B. op.cit., S.107

ist, auf den das Denken so verweist. Das Denken selbst würde insoweit seine theologische Auslegung noch stützen, als es aus Eigenem für den Glauben argumentiert. Die theologische Deutung hat so ein Recht auch im Denken und für das Denken und erhebt sich damit über den Vorwurf, bloß willkürliche Interpretation zu sein.

DENKEN UND GLAUBEN

Resümierende Reflexion

Nachdem wir das Verhältnis von Glauben und Denken im Werk Friedrich Brunstäds verfolgt haben, seiner Bestimmung in der Immanenz des Denkens wie des Glaubens - das ist ja, wie wir gesehen haben, die Weise, in der Brunstäd dies Verhältnis begreift - nachgegangen sind, wollen wir nun einen resümierenden Rückblick auf das Ganze dieser Entwicklung versuchen. Unsere Untersuchung setzte ein bei dem, was wir den Hintergrund aller Gedanken Brunstäds nannten, bei dem Urphänomen erlebten Widerstandes, das all unser Erfahren durchzieht und prägt, das - wie Brunstäd sagen kann - unser Leben selbst ist[1]. In diesem Urphänomen machte sich eine ursprüngliche Dialektik unseres Welterfahrens geltend, ein Konflikt von Einheit und Widerstand. Erfahrung wurde jetzt nicht mehr nur in ihrer faktischen Genese gesehen, sondern auch in ihrer Rationalität, als etwas, das wahr oder unwahr sein kann, als etwas, in dem ich dem Gegenstand nicht nur existentiell konfrontiert bin, sondern ihn auch verstehe. Damit war zugleich der Typ dieses Verstehens angedeutet: es war Verstehen auf Einheit hin. Das Erfahrene, dem ich konfrontiert bin und das anderem Erfahrenem wiederum opponiert ist, sich von ihm als Anderem abgrenzt, war verständlich erst in einer - wie immer artikulierten - Einheit, als deren Durchsetzung nun gerade der Widerstreit erscheinen konnte. Einheit hatte einen Primat hinsichtlich unseres Verstehens des Erfahrenen und der Verständlichkeit, der Rationalität, des Erfahrenen selbst.

---

1) Cf. Brunstäd, Reformation und Idealismus, Aufsätze, S.77

Von hierher wurde Denken, das Erfahrung verstehen und sich der Rationalität des Erfahrenen versichern will, thematisch; näher bedeutete dies, daß Philosophie, die systematische Denkbemühung um Begründung in Einheit, in den Blick kam. Unter dem Titel 'Realismus' faßte Brunstäd die eine große systematische wie historische Gestalt des Philosophierens, in der das Bemühen um Begründung sich niedergeschlagen hat. Der Realismus - zu ihm rechnete Brunstäd auch etwa den Idealismus Platons als "objektiven Idealismus" oder "Begriffsrealismus" - begreift Einheit als die Einheit der Substanz, der für sich bestehenden selbständigen Identität eines Jeden. Wir haben versucht, diesen Gedanken an verschiedenen Philosophemen zu belegen, seine Entwicklung und Entfaltung zu verfolgen, aber auch seine Konsequenzen aufzuzeigen, die das Denken in die Skepsis führen. Der Gedanke der Substanz konnte nämlich weder verständlich machen, wie der Erfahrende denkend und verstehend eine Einheit mit dem Erfahrenen eingeht, Wahrheit erkennt, noch dies, daß ein Jedes seine Bestimmtheit ja gerade in Opposition, also im Bezogensein auf Anderes, hat. Substanz behauptet die bloße Identität eines Jeden und ist unzugänglich für jede weitere Bestimmung und Konkretisierung. Bestimmtheit, Unterschied, Widerstreit treten auf die Seite wesenlosen Scheins, demgegenüber sich Substanz als das wahre Sein behauptet. Im Festhalten an abstrakter Identität einerseits und isoliertem Unterschied andererseits, in der Opposition von Einheit und Widerstreit, tut sich so erneut ein Dualismus auf, der das Denken, der Begründung, scheitern läßt. Wir verstehen gerade das, was Denken verstehen wollte und sollte, nämlich unsere Erfahrung, nicht mehr.

Aus sich selbst heraus, in der Immanenz seines Strebens nach Begründung, führte das Denken so zum Gedanken des Subjekts, zum Idealismus, der andern großen

Gestalt der Philosophie. Idealismus in diesem Verständnis heißt nichts anderes als dies: Erfahrung und Wahrheit in der Subjektivität unseres Erfahrens zu begründen und die Bestimmtheit eines jeden Erfahrenen an diesem Typ von Einheit auszulegen, als Einheit in der Auseinandersetzung mit Anderem. Idealismus ist so weder Spiritualismus noch Leugnung einer Außenwelt oder was man sonst zu diesem Wort hinzuzuassoziieren gewohnt ist, Idealismus in diesem ganz umfassenden Sinne meint eine spezifische Struktur des um Erkenntnis bemühten Denkens. Ebensowenig liegt es im Gedanken des Subjekts als Einheit und Grund, daß unser Erkennen 'bloß' subjektiv sei, vielmehr ist das Subjekt gerade der Fall, wo eine Einheit von einem und anderem verständlich werden kann. Wir haben versucht, dies an Kants Gedanken der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption und universeller an Hegels Diktum von der Identität von Identität und Differenz zu zeigen. Wir haben dann weiter, ohne dies hier noch einmal aufgreifen zu wollen, die aus diesem Ansatz resultierende Wirklichkeitsauffassung des Idealismus in Ansätzen dargestellt.

Die Tatsache, daß der Idealismus das, was er als Grund auszeichnet, nämlich Subjektivität, selbst noch in einer mehr oder weniger deutlichen Gestalt, selbst noch in einer Progression auf größere Rationalität hin, denken kann, war uns dann Anlaß, mit Brunstäd noch einmal auf dies Prinzip zu reflektieren. Wir griffen dazu den Kantischen Gedanken des Primats der praktischen Vernunft vor der theoretischen auf. Geleitet war diese Primatspekulation von dem Motiv, verschiedene Stadien der Präsenz des Grundes, der unbedingten Einheit der Persönlichkeit, in und für Vernunft namhaft machen zu können. Eine Reflexion auf Erkenntnis, die Kritik der reinen theoretischen Vernunft, kann diese Einheit

nur als Implikat gültiger Erkenntnis aufweisen, eine Reflexion auf Praxis, die Kritik reiner praktischer Vernunft, dagegen kann diese unbedingte personale Einheit als das bestimmen, dem wir in allem Handeln als unbedingtem Gebot unmittelbar konfrontiert sind. Praktische Vernunft hätte den Grund nicht mehr nur als Implikat, sondern als Sollen.
Brunstäd verfolgt diesen Primatgedanken weiter, denn - wie leicht zu sehen ist - auch praktische Vernunft hätte diesen Grund noch nicht in einer affirmativen Gestalt; er bliebe gerade auch als Grund immer noch erst ein Gesolltes, denn das Person-werden-Sollen, das Handeln-Sollen in unbedingter Einheit, das Sollen selbst also, ist der Grund der Rationalität des Handelns; nicht wird das Sollen begründet, sondern das Sollen selbst ist der Grund. Diese gesollte Einheit ist für Brunstäd erst im Glaubenserlebnis, im Erlebnis unbedingter Persönlichkeit, präsent, die 'glaubende Vernunft' hätte einen Primat auch noch vor der praktischen. "Die unbedingte Einheit der Persönlichkeit ist Glaube, auch Vernunft von 'Vernehmen', Vernunftglaube."[1] All dies sind gewissermaßen Gedanken des Philosophen Brunstäd, dies will sagen: das Denken selbst verweist in seiner Immanenz, in seinem Streben nach Begründung, auf den Glauben, es sieht in ihm das präsent, was es erst als Implikat oder Gesolltes hat, sein Grund wird ihm selbst erst vollauf durchsichtig in der Reflexion auf den Glauben.
Wir haben dann gesehen, wie auch der Glaube aus Eigenem auf das Denken verweist, das Denken an sich und sich an dem Denken auslegt und entfaltet, welt-

---

1) Brunstäd, Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.52; es versteht sich von selbst, daß hier mit Vernunftglaube kein aufklärerischer Deismus, in Lessingschem Sinne etwa, gemeint ist, sondern die glaubende Vernunft.

haft wird. In den Themen von Offenbarung, Sünde und Schöpfung sind wir dem nachgegangen, und es wäre sicher lohnend, dies an weiteren Theologumena zu verfolgen. So gibt Brunstäd etwa in der Deutung der lutherischen Bekenntnisschriften der Logoschristologie gegenüber einer reinen Zwei-Naturen-Lehre den Vorzug[1]; denn in ihr kommt theologisch das Denken zur Durchsetzung, das seine Ermächtigung vom Glauben erhalten hat: es denkt nicht in isolierten abstrakten Substanzen, wie es einer rein auf sich stehenden Zwei-Naturen-Lehre entspräche, sondern synthetisch, die Einheit im Unterschied. "...nicht zwei Naturen verbinden sich und bilden die Person, sondern die Person nimmt die Menschheit an dergestalt, daß von ihr nun die Doppelaussage "der wahrhaftige Gott und der wahrhaftige Mensch" gilt. Die Menschheit wird umschlossen (περιχώρησις) von der göttlichen Person, deren "Handgezeug" (Luther) und Haus, deren Gestaltungs- und Wirkungsmittel die Menschheit wird zur Ausrichtung des Heilswerkes."[2] Dementsprechend lehnt Brunstäd wie eine einseitige Zwei-Naturen-Lehre auch die communicatio idiomatum zugunsten der Enhypostasiechristologie ab[3].

In derselben Weise wie in der Christologie vermag Brunstäd in der Lehre von den Sakramenten die Elemente als Gestaltungsmittel des Willens Gottes durch das Wort zu begreifen[4]. So sind Brot und Wein in der Redeform der Synekdoche[5] nicht bloße Zeichen, sondern in actu, in usu, vehicula des Gnadenwillens Gottes[6], der gratia praeveniens. Wieder wird hier

---

1) Cf. Brunstäd, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, S.36, cf. auch S.41
2) Op.cit., S.36
3) Op.cit., S.36, cf. auch S.43, auch S.46
4) Cf. op.cit., S.139 f., cf. auch S.144
5) Op.cit., S.158
6) Op.cit., S.180

deutlich, wie sich idealistisches, an Hegel geschultes Denken theologisch mit dem reformatorischen Nachdenken des Glaubens trifft. So ist es Brunstäd auch sehr wohl möglich, Kirche als die mater ecclesia zu denken, die sich nicht wie ein Verein assoziativ aus dem Willen jedes einzelnen Mitglieds herleitet, sondern die ein "Gebilde" ist, "dem ein fremder, von dem Willen der Beteiligten unterschiedener Wille eingestiftet ist"[1].

Die Verschiedenheit, das grundsätzlich eigene Recht, von Denken und Glauben steht dabei nie in Frage; aber wir sahen gerade darin das Ausgezeichnete im Werk Friedrich Brunstäds, trotz, ja, in dieser Verschiedenheit ein affirmatives Verhältnis beider zueinander zu fassen. In ihrem Selbstverständnis haben Denken und Glauben einen affirmativen Zugang zu ihrem jeweils Anderem, jedes kann das Andere als sein Tun, als die Erfüllung seines Bedürfnisses, verstehen. Eine Einheit von Denken und Glauben wäre nicht möglich, aber sie wäre auch nicht wünschenswert, da beide einander gerade in ihrer Verschiedenheit komplettieren. Allenfalls könnte man überspitzt und mit einem paradoxen Anklang sagen, daß sowohl Denken wie Glauben eine jeweils verschieden artikulierte Einheit von Denken und Glauben selbst sind: das Denken spricht in seiner Immanenz den Glauben als seinen Grund aus, und der Glaube in seinem Selbstverständnis das Denken als seine Entfaltung. Dies ist der zentrale Gedanke des Theologen und Philosophen Friedrich Brunstäd, aus dem die Universalität seiner Theologie, die auf alle Themen ausgreift, verständlich wird und zugleich der Ernst seines um Letztbegründung bemühten Philosophierens.

---

1) Brunstäd, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, S.122

Denken und Glauben in der Philosophie Hegels

Nun findet sich ja aber auf dem Boden des idealistischen Denkens selbst, in der Philosophie Hegels, an die Brunstäd sich, wie wir gesehen haben, auf weiten Strecken anschließt, und die er neben der Philosophie Kants noch am ehesten als das Komplement des Glaubens anspricht, eine konkurrierende Bestimmung des Verhältnisses von Denken und Glauben, und unsere Arbeit kann nicht vollständig sein, wenn sie nicht auch Brunstäds Auseinandersetzung mit dieser konkurrierenden Bemühung und ihren Argumenten nachgeht.
Zunächst kann es den Anschein haben, als fänden wir Brunstäds Bestimmung von Denken und Glauben uneingeschränkt auch bei Hegel wieder. Die Philosophie hat - so Hegel[1] - Inhalt, Bedürfnis und Interesse mit der Religion gemeinsam. Ihr Gehalt ist das Unbedingte, das Absolute - diesen von Brunstäd wegen seines Wortsinns abgewiesenen Begriff bevorzugt Hegel - , ist Gott, die ewige Wahrheit. Ja, näher noch sieht Hegel wie Brunstäd das Denken als Entfaltung des Glaubens, "dem an der stärksten Gewißheit nichts fehlte"[2], sieht Philosophie als eine Expansion der Religion. So zeigt es besonders seine Vorrede zur zweiten Ausgabe der Enzyklopädie[3]. Das Denken kann darum bei Hegel auch in eine Nähe zum Kultus rücken als Bewährung der Glaubensgewißheit[4]. Den Glauben selbst spricht Hegel hierin als Grund und Voraussetzung philosophischen Denkens aus; die Religion kann zwar sehr wohl ohne Philosophie sein, nicht

---

1) Cf. Hegel, Religionsphilosophie, Bd.I, S.37, cf. auch Enzyklopädie, S.12 und § 1
2) Hegel, Enzyklopädie, S.26
3) Cf. auch Religionsphilosophie, Bd. I, S.104
4) Cf. Hegel, Enzyklopädie, § 555

aber die Philosophie ohne Religion[1]. "Alles Wissen, alle Überzeugung, Frömmigkeit, heißt es nun auf diesem Standpunkt, beruhe darauf, daß im Geiste als solchem unmittelbar mit dem Bewußtseyn seiner selbst das Bewußtseyn von Gott sei. Diese Behauptung in directem Sinne, ohne daß sie eine polemische Richtung gegen die Philosophie sich gegeben, gilt als solche, die keines Beweises, keiner Erhärtung bedürfe. Diese allgemeine Vorstellung, die jetzt Vorurtheil geworden, enthält die Bestimmung, daß der höchste, der religiöse Inhalt sich im Geiste selbst kund giebt, daß der Geist im Geiste, und zwar in diesem meinem Geiste sich manifestirt, daß dieser Glaube in meiner tiefsten Eigenheit seine Quelle, Wurzel hat und daß er mein Eigenstes und als solches vom Bewußtseyn des reinen Geistes untrennbar ist...Dieß Princip ist das einfache Princip des philosophischen Erkennens selbst, und die Philosophie verwirft es nicht nur nicht, sondern es macht eine Grundbestimmung in ihr selbst aus."[2] Der Glaube, die christliche Religion, steht so - wie Hegel an anderer Stelle sagt - "in dem Princip der Erkenntniß"[3], das sich als Denken entfaltet, wobei Explikation des Glaubens und Explikation des Denkens sich in einer Bewegung vollziehen[4]. Denken und Glauben sind einander auch bei Hegel kongenial, wobei das Denken zunächst dem Glauben den Primat des Prinzips zuspricht, sodaß die ganze Sphäre des absoluten Geistes - worauf Brunstäd hinweist[5] - auch Religion heißen kann[6]. Diese Affinität von Glauben und Denken bewährt sich darin, daß solches Denken dem "Faktum der religiösen Lebendigkeit"[7]

---

1) Cf. Hegel, Enzyklopädie, S.12
2) Hegel, Religionsphilosophie, Bd.I, S.59 f.
3) Op.cit., S.35
4) Cf. op.cit., S.178
5) Cf. Brunstäd, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Aufsätze, S.46
6) Cf. Hegel, Enzyklopädie, § 554
7) Hegel, Enzyklopädie, S.5

gerecht werden kann. Die Philosophie Hegels will so - wie Brunstäd sagt - der christlichen Religion "die geistigen Mittel darbieten, in denen sie sich gültig und lebendig gestalten könnte, auf daß Überzeugung weckend in einer an allem Gehalte der Wirklichkeit durchgeführten Bewährung gesagt werden könnte, was hier offenbar geworden ist, empfangen und gelebt wird".[1]

Dieser Gedanke der religiösen Begründung und Vermittlung allen philosophischen Wissens[2] macht aber nur eine Seite von Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Denken und Glauben aus. Hinzu tritt immer auch die andere Inspiration, den Glauben als defizient anzusehen und seine Defizienz im Denken zu überwinden, das Denken als einen Fortschritt gegenüber dem Glauben zu deuten. Der Glaube, die Religion, unter diesem Aspekt betrachtet, erscheint nun erst als eine Vorstellung des Unbedingten, und dies bedeutet, daß der Glaube das Unbedingte nur "in der Gestalt des Andern"[3], in der "Form der Gegenständlichkeit"[4], "des Andersseins für das Bewußtseyn"[5] habe. Das Denken spräche nicht mehr nur den Glauben als sein Prinzip aus, sondern würde den Glauben über sich selbst aufklären, würde das, was der Glaube glaubt, denken und dem Geglaubten so nur gerecht werden können. Das Denken wäre die Wahrheit des Glaubens, sein Telos, in ihm erst wäre das Unbedingte offenbar, während es im Glauben immer das Fremde, Andere, bloß Vorgestellte, bliebe.

Um die Doppelheit dieser Bestimmung des Glaubens zu

---

1) Brunstäd, Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.48
2) Cf. Brunstäd, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Aufsätze, S.42 und: Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.59
3) Hegel, Religionsphilosophie, Bd.I, S.71
4) Hegel, Phänomenologie, S.602
5) Op.cit., S.608

verstehen, der bei Hegel einmal als Prinzip des Denkens erscheint, zum anderen aber auch als defiziente Form des Denkens, um hier nicht einen bloß äußerlichen zufälligen Widerspruch zu sehen, müssen wir uns kurz noch einmal den Charakter der Hegelschen Philosophie vergegenwärtigen. Philosophie in Hegels Verständnis[1] ist die Aneignung der Erfahrung für das Denken und durch das Denken. Das, was gefühlt, gewollt, vorgestellt wird, will Philosophie auch denken, verstehen und sich anverwandeln. Sie will darin zugleich - gewissermaßen auf einer zweiten Ebene der Reflexion, die zugleich die Methode solchen Philosophierens bezeichnet - das Gewollte, Gefühlte, Vorgestellte etc. als im Denken begreifbar verstehen, das Wirkliche als vernünftig und das Vernünftige als wirklich, wie das berühmte Diktum Hegels lautet[2]. Dies will sagen, daß das Denken Wirklichkeit und Erfahrung erkennen will in einer Bewegung, in der es zugleich sich selbst begreift, sich als Subjekt, als Bei-sich-Sein-im-Anderen-seiner-selbst, als Vernunft in der Wirklichkeit, bewährt[3]. Philosophie ist so wesentlich Rekonstruktion[4] aller erfahrenen Wirklichkeit, die sie damit notwendig voraussetzt, oder: Philosophie ist notwendig vermitteltes Denken. Zugleich negiert das Denken aber diese ihm als eine fremde vorausgesetzte Wirklichkeit im Prozeß der Aneignung dieser Wirklichkeit. Darin wird ihre Fremdheit aufgehoben, Wirklichkeit verliert ihren Charakter, bloß vorausgesetzt zu sein. In einem Vergleich mit dem Essen nennt Hegel das Denken darum undankbar: "Wenn die Vermittlung zur Bedingtheit gemacht und einseitig herausgehoben wird, so

---

1.) Cf. dazu Enzyklopädie, S.4, S.37 f., § 11
2) Cf. Hegel, Rechtsphilosophie, S.33
3) Wir sehen in dem genannten Diktum Hegels also noch nicht ohne weiteres eine metaphysische These, sondern zunächst einen vielleicht überspitzten Ausdruck für diesen methodischen Grundgedanken.
4) Dieser Ausdruck fällt auf S.31 der Logik I

kann man sagen, aber es ist nicht viel damit gesagt, die Philosophie verdanke der Erfahrung (dem Aposteriorischen) ihre erste Entstehung - in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen - , so sehr als man das Essen den Nahrungsmitteln verdanke, denn ohne diese könnte man nicht essen; das Essen wird freilich in diesem Verhältnisse als undankbar vorgestellt, denn es ist das Verzehren desjenigen, dem es sich selbst verdanken soll. Das Denken ist in diesem Sinne nicht weniger undankbar."[1] Das Denken würde die Wirklichkeit "verzehren", indem es sie begreift und im Prozeß dieses Begreifens zu sich selbst gelangt, sich als den Grund dieses Begreifens begreift, es würde die Voraussetzung der Wirklichkeit aufheben zugunsten seiner selbst als Grund des Begreifens der Wirklichkeit. In diese Bewegung des Begriffs wird an höchster Stelle auch die Religion eingeordnet. Sie ist einmal ein thematischer Ausschnitt aus der Wirklichkeit und der Erfahrung, etwas, was das Denken auch noch verstehen und sich adaptieren will; sie hätte darüber hinaus aber zum anderen auch noch eine gewisse Auszeichnung, insofern sie Voraussetzung ist, nicht einfach nur im Sinne eines Gegebenen für das Denken, sondern Voraussetzung auch in dem Sinne, daß das Denken sie als Vorstufe zu seinem Selbstverständnis sieht. Auch der Glaube hätte die Gewißheit des Unbedingten, die Gewißheit, alle Wahrheit zu sein, aber erst im Denken, im absoluten Wissen der Philosophie, könnte dies als Grund ausgesprochen und damit begründet werden. Das Denken würde also auch noch diese Voraussetzung seines Selbstverständnisses im Glauben aufheben und stattdessen in sich begründen, sich zwar gerade in seinem Grundsein als durch den Glauben vermittelt begreifen, aber eben wiederum auch "undankbar" gegen

---

1) Hegel, Enzyklopädie, S.45

diese Vermittlung sein und das Grundsein sich vindizieren. In dem so gefaßten Selbstverständnis der Philosophie spricht das Denken nun sich den Primat zu vor dem Glauben. In der Aufhebung der Voraussetzung des Glaubens sieht es sich selbst als Grund auch noch des Glaubens; der Glaube gilt jetzt als Gefühl, und zwar als "ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte...., der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat."[1]
Man sieht: verfolgt man diese Inspiration Hegelschen Philosophierens, so resultiert daraus eine These, die genau konträr ist zu Brunstäds Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Denken, eine These aber, die sich - so scheint es zunächst - der Gesamtkonzeption des Hegelschen Systems besser einfügt. So kann Hegel davon sprechen, daß das Denken von sich aus die Gegenstände der Religion erkenne[2], daß Vernunft der Boden der Religion sei[3] und nicht, wie bei Brunstäd, der Glaube der Boden des Denkens. Ja, Glaube kann jetzt sogar als Offenbarung Gottes im Gefühl für diejenigen erscheinen, die seine Offenbarkeit im Denken nicht zu fassen fähig sind[4], als eine selbst noch defiziente Offenbarung. Die kontroverse Inspiration, in der der Glaube als Grund ausgesprochen wird, kann von hierher selbst in einem anderen Licht erscheinen. Das Denken hat den Glauben sich anverwandelt, verstanden und kann sich so immer auch am Glauben auslegen, jedoch nicht, weil es ihn als kongeniales Komplement, wie bei Brunstäd, erkannt hat, sondern weil es ihn in einer Einheit des Denkens mit sich inkludiert, sich als Telos des Glaubens sieht, gewissermaßen als der wahre Glaube. Wenn so Denken in eine Nähe zum Kultus rückt, wenn Philoso-

---

1) Hegel, Enzyklopädie, § 8, S.42
2) Cf. op.cit., § 4
3) Cf. Hegel, Religionsphilosophie, Bd. I, S.214 f.
4) Cf. op.cit., Bd.II, S.552

phie selbst als Gottesdienst bezeichnet wird[1], so kann dies immer auch den unwillkommenen Sinn haben, nicht die Wesentlichkeit religiöser Vermittlung für das Denken auszudrücken, sondern die Aufhebung der Vermittlung im Denken und die Inklusion des Vermittelnden durch das Denken. Diese im Systemkonzept Hegels selbst angelegte Ambivalenz, die nur scheinbare Gleichheit beider Inspirationen, sich auf den Glauben zu beziehen und doch wieder in diesem Bezug den Glauben aufzuheben, mag wohl mit ein Grund gewesen sein, warum es der Theologie schwer gefallen ist und noch schwer fällt, sich mit Hegel zu befreunden.

Auch bei Hegel herrscht so zwar ein affirmatives Verhältnis von Glauben und Denken, aber einseitig im Denken, in der Überwindung und Aufhebung des Glaubens. Sehen wir zu, ob diese Auskunft Hegels uns befriedigt, oder ob wir nicht vielmehr Brunstäd folgen müssen, der die Hegelsche Philosophie mit Hegel gegen Hegel selbst versteht, der in seiner Hegelkritik gerade erst zu einem stimmigen Verständnis dieser Philosophie gelangt.

Gegen Hegels Bestimmung des Glaubens durch ein Defizienzargument ließe sich zunächst vom Glauben selbst her einwenden, daß er Gott, das Unbedingte oder Absolute, durchaus nicht in der Weise vorstellenden Denkens, als ein fremdes Gegenüber, als ein Anderes, hat, sondern als erlebte und im Glaubenserlebnis offenbare Personwirklichkeit Gottes[2]. Dies wäre jedoch gewissermaßen noch ein Einwand ab extra.

---

1) Hegel, Religionsphilosophie, Bd.I, S.37

2) Hegel kann zwar auch von der Offenbarkeit Gottes im Glauben sprechen (Religionsphilosophie, Bd.I, S. 100), aber diese Offenbarkeit besteht für ihn nicht primär im Glauben selbst, sondern als Angemessenheit an den Begriff, an das sich begreifende Denken, von dem her der Glaube erst als solche Offenbarkeit verstanden werden kann.

Wenn Brunstäds These stimmt, daß das Verhältnis von Glauben und Denken unmittelbar auch einschlägig ist für die Immanenz, das eigene Recht beider Glieder dieses Verhältnisses, dann müßte Hegels Gedanke von der Defizienz des Glaubens und seiner Überwindung im Denken Konsequenzen haben für das Denken selbst und für sein Streben nach Begründung; der Gedanke von der Selbstbegründung des Denkens, wie Hegel ihn konzipiert, müßte sich in der Immanenz des Denkens als widersprüchlich erweisen.

Sehen wir darum also zunächst einmal zu, welchen Fortschritt denn Denken und Philosophie über Glaube und Religion hinaus bei Hegel erbringen. Die Sphäre, in der das Verhältnis beider spielt, ist - wir deuteten dies schon an - die der Letztbegründung. Denken, Philosophie, wäre thematisch angebahnt durch die Logik, die Philosophie der Natur, die Philosophie des subjektiven und objektiven Geistes, stünde als letztes Thema im kontinuierlichen Zusammenhang des Systems. Denken begreift sich darin als das, was all dies denkt, was im System zuvor zur Sprache gekommen war; es begreift sich als Resultat dieses Systemprozesses und zugleich als sein Subjekt, als etwas, das durch das System entwickelt wird, aber so, daß dies Entwickelte - das Denken, Philosophie, als Resultat - zugleich als das wahrhaft Erste, als das, was diese Entwicklung leitet, begriffen werden kann. Dies ist das Prinzip der Selbstbegründungsstruktur der Hegelschen Philosophie. Begründung ist hier Reflexion des Denkens auf sich. Philosophie erfaßt ihren eigenen Begriff, indem sie am Ende "nur auf ihr Wissen zurücksieht"[1]. Diese Ebene der Begründung hätte so eine Auszeichnung vor allen anderen Ebenen und Themen des Systems, insofern deren Begründung hier selbst thematisch wird. In diesem Zusammenhang

---

1) Hegel, Enzyklopädie, § 573, S.451

- wir sagten auch dies schon - hätte auch Glauben eine ausgezeichnete Stellung, nur vermittelt mit ihm gelänge diese Selbstbegründung des Denkens. Denken würde aber darin zugleich - so Hegel - das im Glauben nur Vorgestellte begreifen, den Glauben überwinden und aufheben. Was heißt dies? "Wenn die Philosophie das, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs umwandelt, so kommt freilich die Schwierigkeit hervor, an einem Inhalt zu trennen, was Inhalt als solcher, der Gedanke ist, von dem, was die Vorstellung als solcher angehört. Allein das Einfache der Vorstellung auflösen heißt zunächst nur, in diesem Einfachen unterschiedene Bestimmungen fassen und aufzeigen, so daß es als ein in sich Mannigfaltiges gewußt wird."[1] Denkende Überwindung einer Vorstellung bedeutet so einmal Entfaltung eines Unmittelbaren, Einfachen und Überwindung des Glaubens also, seine Entfaltung durch Denken. Dieser Sinn von Überwindung deckt genau eine Seite im Verhältnis von Denken und Glauben, wie Brunstäd es bestimmt. Weiterhin bedeutet die Aufhebung des Einfachen und Unmittelbaren einer Vorstellung die Einsicht in ihre Notwendigkeit, ihre Begründung[2]. Auf der Begründungsebene, im Verhältnis von Glauben und Denken, deren Inhalt ja identisch ist, und wo das Denken begründet, indem es zurücksieht, kann dies aber nur heißen, daß das Denken den Glauben - also das, was die letzte und höchste thematische Bereicherung, nämlich das Erlebnis des Unbedingten, in das System einbringt - als seinen Grund ausspricht. Selbstbegründung des Denkens hätte so den Sinn, daß das Denken auf den Glauben zurücksieht und sich darin begründet. Auch dies ist Brunstäds Meinung. Bis zu diesem Punkt

---

1) Hegel, Religionsphilosophie, Bd. I, S.168
2) Cf. op.cit., Bd.I. S.171

folgt er den Gedanken Hegels. "Er (Hegel) sagt, die Philosophie bringe in die Form des Begriffs, was die Religion in der Form der Vorstellung habe. Darin liegt Zweideutigkeit und mögliches Mißverständnis[1] im Sinne der metaphysischen Wahrheitsbegründung, der 'Erhebung' des Glaubens zum Wissen. Dieses aus anderen hier nicht näher auszuführenden Gründen von Hegel abzuwehrende Mißverständnis wird vermieden, wenn wir statt Vorstellung Erlebnis sagen. Darin haben wir dann sogleich den Begründungszusammenhang von Erleben und Erkennen. Begriff ist die evidenzweckende Struktur des Bewußtseinsinhaltes. Die Hegelsche Lehre bezeichnet so verstanden in der Tat die Leistung des Wissens für den Glauben. Die transzendentale Erlebniseinheit des Glaubens wird als Grund der Synthese (sc. des Denkens) zur durchgreifenden Evidenz gerade durch diese Synthese gebracht und so die 'fides quae creditur' gestaltet aus dem Glaubenserlebnis der unbedingten Persönlichkeit, aus der 'fides qua creditur' heraus."[2] Aber 'Überwindung' und 'Aufhebung' des Glaubens hat eben bei Hegel noch einen anderen - wie Brunstäd sagt, einen mißverständlichen - Sinn, aus dem diese Wortwahl (Überwindung und Aufhebung) allererst plausibel wird. Hegel meint nämlich - wir führten das schon aus - , daß das Denken, indem es den Glauben entfaltet und als Grund ausspricht, den Glauben inkludiere und so selbst Grund sei. Das Denken verliert hier seinen Charakter, nur Reflexion auf den Grund zu sein und gerät damit aber in Widerspruch zu seinem Prinzip, sich gerade in diesen Reflexion zu begründen. Wir wollen diese theoretischen und mehr oder weniger abstrakten Erwägungen

---

1) ein Mißverständnis aber - so können wir hinzufügen - , das Selbstmißverständnis Hegels ist und nicht nur ein Mißverständnis seiner Interpretatoren.

2) Brunstäd, Die Idee der Religion, S.167

hier nicht fortsetzen, sondern diesen Konflikt des Denkens mit sich selbst an Hegels Plädoyer für den ontologischen Gottesbeweis weiterverfolgen.
Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis war ein wesentlicher Bestandteil seiner Metaphysikkritik. Der ontologische Gottesbeweis schließt - kurz gesagt - aus dem Begriff eines ens realissimum, eines an Sachhaltigkeit und Bestimmtheit reichsten Wesens, auf dessen Existenz. Der Beweis schließt näher aus dem Maximum an Bestimmtheit dieses Begriffs darauf, daß er nicht nur Begriff sein kann, denn dann fehlte ihm die Bestimmtheit 'Existenz'. Der Begriff wäre als bloßer Begriff widersprüchlich, kraft Logik wäre er wirklich. Kants Einwand gegen diesen Schluß ist zweifach. Zum einen: wenn man sagt, etwas existiere, so kommt zu seiner sachhaltigen Bestimmtheit, seinem Begriff, nichts hinzu. Man kann nicht in einen Begriff fassen, was zu einem Begriff hinzukommt, wenn man sagt, er sei; oder - wie Kant dies ausdrückt - : "Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dings hinzukommen könne."[1.] Dem tritt zum anderen ein weiteres Gegenargument zur Seite: soll der Beweis schlüssig sein, so müßte vorausgesetzt werden können, daß ein ens realissimum notwendig und unaufhebbar gedacht werden muß, denn sonst könnte ich den analytischen Widerspruch, der im Gedanken eines nicht existierenden ens realissimum liegt, ja auch einfach dadurch vermeiden, daß ich dies ens realissimum gar nicht erst denke, seinen Begriff nicht bilde.. Der ontologische Gottesbeweis erscheint von hierher als ein Zirkel, er setzt die notwendige Setzung eines summum ens voraus, die er doch erst beweisen will[2)]. In beiden Argumenten bewährt Kant seinen

---

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B, S.626
2) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, S.221

kritischen Grundgedanken, daß das Denken nicht aus sich heraus für Sein aufkommen kann, daß es nicht Metaphysik, Setzung von Sein, sondern nur Verstehen von Sein ist; oder - in Hegelscher Sprache ausgedrückt - : Denken ist Rekonstruktion der Wirklichkeit und der Erfahrung, nicht deren Konstruktion. Hierin käme Hegel mit Kant überein und auch darin, daß sich für Sein keine Bestimmtheit angeben läßt, gilt 'Sein' ihm doch als das unbestimmt Unmittelbare[1]. Gleichwohl meint er, den ontologischen Gottesbeweis verteidigen, das Sein Gottes aus dem Denken Gottes dartun zu können. "Wir haben hier den Begriff Gottes in seiner ganzen Freiheit; dieser Begriff ist identisch mit dem Seyn; Seyn ist die allerärmste Abstraktion, der Begriff ist nicht so arm, daß er diese Bestimmung nicht in sich hätte."[2] Dieser Gedanke Hegels - daß der Begriff das Sein bei sich hat - ist überall dort verständlich, wo Denken sich auf eine erfahrene Wirklichkeit bezieht, diese rekonstruiert und so zu konkreteren Bestimmungen,als es die des abstrakten Seins ist, gelangt. Die Tatsache, daß Denken sich auf Erfahrenes bezieht, ist Versicherung genug, daß es etwas versteht, daß es nicht leere Phantasie ist. So hätte Hegels Plädoyer für den ontologischen Gottesbeweis Sinn nur, wenn er ihn als Rekonstruktion der im Glauben erlebten Wirklichkeit Gottes verstünde. So deutet etwa Karl Barth Anselms Beweis: Das aliquid esse quod maius cogitari nequit ist kein 'Begriff', aus dem die Unmöglichkeit der Nichtexistenz des in ihm Gedachten folgt, sondern der geoffenbarte Name Gottes, dem gegenüber der Mensch sich als Geschöpf erfährt mit dem Verbot, sich über seinen Schöpfer zu erheben[3]. Das Denken

---

1) Cf. den Anfang von Hegels "Logik"
2) Hegel, Religionsphilosophie, Bd. II, S.551
3) Cf. Barth, Fides quaerens intellectum, S.73, S.103, S.146

steht hier - so Barth - in einer direkten Abhängigkeit vom Glauben, ist noch nicht das neuzeitliche Denken[1], das sich aus sich selbst heraus mit dem Glauben vermittelt. Allerdings sind offensichtlich auch dazu schon Ansätze bei Anselm vorhanden, wenn er dem Beweis auch in der Immanenz des Denkens eine gewisse Stringenz zuerkennt[2]; der, der der probatio nicht zu folgen vermag, ist nicht nur einfach ungläubig, sondern auch stultus et insipiens[3].
Aber als solche Rekonstruktion sieht Hegel den ontologischen Gottesbeweis nicht: aus dem Begriff folgt ihm das Sein Gottes, nicht ist der Begriff Verstehen der Wirklichkeit Gottes im Glauben. Das idealistische Denken hört hier auf, Rekonstruktion zu sein und wird Konstruktion, Metaphysik. Wir bemerken hier den gleichen Vorgang wie in der Frage der Selbstbegründung des Denkens, wo das Denken aufhörte, Aussprechen des Grundes zu sein und sich selber als Grund behauptete. In beiden Fällen vindiziert das Denken sich etwas, was es nur in wesentlicher Vermittlung durch den Glauben besitzen kann. Es ist das Mißverständnis Hegels, das Denken eben nicht nur als Reflexion, als ein Zurücksehen auf den Glauben, zu deuten, sondern darin zugleich als eine lineare evolutive Weiterentwicklung des Glaubens, die das Denken selbst aber in Widersprüche führt und dem Metaphysikverdacht aussetzt.
Demgegenüber betont Theunissen[4] - ganz wie Brun-

---

1) Cf. Barth, Fides quaerens intellectum, z.B. S.144
2) Cf. op.cit., S.142 ff.
3) Cf. op.cit., S.151 ff.
4) Neben Theunissen werden wir im folgenden noch Küng, Landgrebe und Weischedel und ihre Interpretation des Verhältnisses von Glauben und Denken bei Hegel heranziehen. In ihren Schriften dokumentiert sich nicht nur ein philosophisches Interesse an Theologie oder ein theologisches Interesse an Philosophie, sie beschäftigen sich vielmehr dezidiert mit dem Verhältnis beider, wie auch Brunstäd dies tut. Es kann deshalb lehrreich sein, gerade ihre Vorschläge zur Lösung dieses Problems mit dem Brunstäds zu vergleichen.

städ - die Wesentlichkeit der religiösen Vermittlung des Denkens in der Philosophie Hegels. Die Aufhebung und Überwindung des Glaubens im Denken sieht Theunissen selbst noch als einen religiösen Akt[1]. Andacht wäre die Weise, in der der Glaube das sich zunächst bloß äußerlich Vorgestellte subjektiv aneignet[2]. Diese Andacht des Glaubens ist als Aneignung immer auch schon Denken, und das Denken als die potenzierte Form dieser Aneignung bleibt immer auch Andacht[3]. Andacht ist der "Indifferenzpunkt"[4] von Glauben und Denken. Im Denken käme der Glaube zur Einsicht in die Notwendigkeit der Offenbarung und die Freiheit Gottes[5], zur Einsicht in die ewige Geschichte des absoluten Geistes[6]. So bleibt nicht nur der Inhalt der Religion konstitutiv für den Begriff, sondern auch ihre Form, Vorstellung eines faktischen geschichtlichen Ereignisses zu sein[7]. Der Begriff ist christologisch vermittelt, das Denken universell nach Form wie Inhalt im Glauben begründet. Es käme in Theunissens Hegeldeutung zu einer Begründung des Glaubens, aber nicht durch ein metaphysisch sich verabsolutierendes Denken, sondern durch den Glauben selbst, der als Denken, als andächtige Aneignung, seine eigene Notwendigkeit noch einsieht. Nicht inkludiert in dieser Deutung das Denken den Glauben, sondern der Glaube das Denken. Wenn wir es recht sehen, so kommt Theunissen in der Würdigung der wesentlichen Vermittlung des Denkens durch den Glauben zum Gedanken der Einheit beider im Glauben, da diese Vermittlung selbst noch

---

1) Cf. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, S.93
2) Cf. op.cit., S.303
3) Cf. op.cit., S.301
4) Op.cit., S.143
5) Cf. op.cit., S.304
6) Cf. op.cit., S.296
7) Cf. op.cit., S.304

als ein religiöser Akt, als Andacht, gefaßt werden kann. Die Überwindung des Glaubens im Denken - und auch für Theunissen liegt eine solche Überwindung darin vor, daß das Denken den Glauben von der Einseitigkeit seiner Momente, Vorstellung und Andacht getrennt zu sein[1], befreit - ist hier Sache noch des Glaubens. Insofern nimmt Theunissen die konträre Position zu einer Deutung ein, die in Hegel eine metaphysische Selbstverabsolutierung des Denkens angelegt sieht, und trifft sich hierin mit Brunstäd. Allerdings würde sich Brunstäd in einem wesentlichen Punkt von Theunissen unterscheiden. Wir bemerken bei Theunissen eine gewisse Nähe zu dem Gedanken, daß der Glaube als andächtiges Denken zu einer Einsicht in seine eigene Notwendigkeit gelange, sich gewissermaßen selbst begründe. In dieser Form könnte Brunstäd diesen Gedanken wohl kaum stützen. Brunstäds These meint ja weder eine Selbstverabsolutierung des Denkens noch aber wohl auch eine Selbstbegründung des Glaubens, eine Inklusion des Denkens durch den Glauben. Er steht zwischen beiden Extremen. Er würde beide Formen solcher Einheit, die immer auf der Inklusion des jeweils Anderen als eines defizienten beruhen - sei dies nun die Defizienz des Glaubens als bloßer Vorstellung oder die Defizienz des Denkens, das fraglos den Glauben voraussetzen muß - ablehnen. Die Einheit von Glauben und Denken, die Brunstäd lehrt, ist nicht die der Inklusion, und er argumentiert nicht mit Defizienzen, um diese Einheit verständlich zu machen. Das Denken verweist aus eigenem auf den Gedanken unbedingter Subjektivität (cf. die Kantischen Kritiken) und hat so einen originären und eigenständigen Zugang zum Glauben, in seiner

---

1) Cf. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, S.306

Immanenz spricht es den Glauben als seinen Grund aus[1], nicht aber wird darin der Glaube begründet, sondern das Denken. Weder vindiziert sich bei Brunstäd das Denken die Unbedingtheit des Glaubens, wie dies in einer metaphysischen Hegeldeutung geschieht, noch vindiziert sich der Glaube die Begründungsbemühung des Denkens, wie es nach Theunissens Hegeldeutung den Anschein haben kann. Beide bestehen in ihrem originären Recht, inkludieren sich nicht, sondern komplettieren sich. Wird bei Brunstäd das Denken theologisiert, die transzendentale Apperzeption z.B. als testimonium spiritus sancti internum gedeutet, so ist dies immer – wie wir gesehen haben – ein deutender Zugriff des Glaubens auf das Denken, der darin sein auch im Denken begründetes Recht hat, daß Denken sich aus sich heraus im Glauben begründet; es ist Sache der Theologie, nicht der Philosophie.

Eine gewisse Affinität zur Position Theunissens liegt in den Gedanken Küngs zu Hegel, wie Theunissen auch selbst feststellt[2]. Auch Küng sieht die 'Aufhebung' des Glaubens in das Denken, das absolute Wissen, nicht als ein antagonistisches Verhältnis, sondern als eine Bestätigung des Glaubens. Das Denken, in das bei Hegel der Glaube aufgehoben wird, ist nämlich – so Küng – das göttliche Wissen, das Wissen Gottes von sich selbst. "Des Menschen Rede wird Gottes Rede, und Gottes Wissenschaft des Menschen Wissenschaft"[3]. Der Mensch partizipiert so nicht nur an diesem Wissen[4], vielmehr ist dies Wissen, so wie Gott sich in Christus inkarniert hat, "gottmensch-

---

1) Brunstäd ist, wie wir schon sahen, Anknüpfungstheologe, auch für das Denken gilt eben: Deus non cogit, sed trahit.
2) Cf. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Vorwort, S.X
3) Küng, Menschwerdung Gottes, S.286
4) a.a.O.

liches Wissen"[1], christologisch vermitteltes Wissen. Wie bei Theunissen fällt auch bei Küng die ungebrochene Kontinuität des Verhältnisses von Glauben und Denken auf, und diese steht immer in der Gefahr, zu unwillkommenen Konsequenzen zu führen: die Menschwerdung Gottes ist dann nur allzuleicht mit der Vergöttlichung des Menschen verwechselbar, der "gnostischen Selbsterlösung der Endlichkeit" - wie Küng Gadamer zu Hegel zitiert[2] - , wenn die unaufhebbare Verschiedenheit von Glauben und Denken nicht mitgedacht wird. Die Feuerbachsche Religionskritik, Gott als eine Hypostase des menschlichen Bewußtseins zu deuten, liegt hier immer nahe.
Aber diesem Mißverständnis ist bei Küng vorgebeugt durch die These der "hermeneutischen Komplexion"[3] von Glauben und Denken, die den Gedanken von der ungebrochenen Kontinuität beider modifiziert. In diesem Sinne legt Küng das Verhältnis von Glauben und Denken bei Hegel am Neuen Testament, besonders am Johannesevangelium, aus[4]. Glauben und Erkennen erläutern einander wechselseitig, eines kann dem anderen vorangehen, ohne daß man einem die Priorität zusprechen müßte. Daß Hegel eine Priorität des Wissens behauptet hat, kritisiert Küng darum, denn eine speculatio facie ad faciem bleibt der Zukunft vorbehalten, ist ein Eschaton[5]. "Der Weg aber zu diesem Eschaton ist nicht das schauende Wissen der spekulativen Vernunft, sondern der wissende Glaube und das glaubende Wissen"[6]. Es ist eben nicht so, daß der 'Gnostiker' ein Prae vor dem 'Pistiker' hätte[7].
Dieser Gedanke einer hermeneutischen Komplexion von

---

1) Küng, Menschwerdung Gottes, S.285
2) Op.cit., S.301
3) Op.cit., S.300
4) Cf. op.cit., S.300 f.
5) Cf. op.cit., S.300
6) a.a.O.
7) a.a.O.

Glauben und Denken steht Brunstäd näher als die These einer ungebrochenen Kontinuität beider, weil in diesem Gedanken die Vermitteltheit des Verhältnisses stärker betont wird, weil nicht nur von Glauben und Denken, sondern von einem glaubenden Denken und denkendem Glauben die Rede ist. Allerdings meinen wir, daß Brunstäd dies Prinzip der Vermittlung von Glauben und Denken selbst angemessener und konkreter zu fassen vermag. Es besteht bei ihm nicht nur eine hermeneutische Komplexion zwischen beiden, sondern - wie wir gesehen haben - auch gewissermaßen die Komplexion eines Arguments, das beide umfassen kann, weil es beide - viel stärker als Küng und Theunissen dies tun - in ihrem eigenen Recht zur Geltung bringt.

Weischedel betont gegen die Hegeldeutung Theunissens die Eigenständigkeit des Denkens[1]. Er kritisiert Hegel damit, daß eine selbst unbegründbare Erfahrung - nämlich die Erhebung zum Unbedingten - Grund seines Philosophierens sei[2]. Dies ist sicher insofern richtig, als das Denken, das den Glauben als seinen Grund auszeichnet, diesen Glauben selbst nicht wieder begründen kann, aber ebenso unbegründbar wäre dann die transzendentale Apperzeption und das unbedingte Sollen in der Kantischen Philosophie. Beides ist ja nicht Grund, weil es aus anderem verständlich werden und abgeleitet werden kann, sondern weil es sich in der Durchführung als Bedingung der Möglichkeit dessen bewährt, wovon es Grund ist; objektive Erfahrung ist verständlich nur im Gedanken der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption als Grund, sittliches Handeln nur im Imperativ eines unbedingten "Du sollst" als Grund. Das

---

1) Cf. Weischedel, Der Gott der Philosophen, Bd.I, Anm. S.312-315
2) Cf. op.cit., S.376 f.

Denken könnte das Unbedingte nicht noch begründen, aber es hätte Gründe, dies Unbedingte als seinen Grund auszuzeichnen. Man kann sich fragen, ob es außerhalb dieses Gedankens, das Unbedingte als Grund auszuzeichnen, noch sinnvoll ist, nach Gründen zu fragen. "Außerhalb des Lichtes (des Unbedingten) ist sie (die Vernunft) kein Vermögen, das den Grund des Seins sich denkend erschließen könnte"[1], wie Landgrebe sagt. Landgrebe kommt Brunstäds Hegeldeutung noch am nächsten[2]. Er sieht die Notwendigkeit des Denkens in seinem Bemühen um Begründung, sich im Unbedingten begründen zu müssen, und sieht, daß Vernunft darin auch allererst zu sich selbst gelangt:"Das heißt, erst im Lichte des geoffenbarten Absoluten ist die Vernunft des Menschen überhaupt bei sich selbst seiende Vernunft"[3]. Landgrebe sieht aber auch die Zwiespältigkeit der Durchführung dieses Prinzips in der Hegelschen Philosophie[4], die immer in der Gefahr steht, nicht mehr nur das Unbedingte als ihren Grund auszusprechen, sondern die Unbedingtheit sich zu vindizieren, die menschliche Vernunft zur göttlichen zu hypostasieren[5]. Dann verfällt die Hegelsche Philosophie - wie Brunstäd sagt - einem objektiven Idealismus, einem Begriffsrealismus[6]. "Die Analogie mit dem realistischen Evolutionismus, für den der Geist auch eine späte Verwickelung der hier freilich nur folgerichtig materiellen Substanz ist, wird nicht ganz vermieden, wenn auch mit der Erklärung, der Geist sei als

---

1) Landgrebe, Phänomenologie und Geschichte, S.111
2) Cf. die beiden Aufsätze "Hegels Systembegriff" und "Das Problem der Dialektik" in Landgrebe, Phänomenologie und Geschichte.
3) Op.cit., S.111
4) Op.cit., S.79
5) Cf. op.cit., S.113
6) Cf. Brunstäd, z.B. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Aufsätze, S.41 und S.47 oder: Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.57

Letztes das wahrhaft Erste, deutlich bestritten.... Gott kann wieder als absolute Substanz erscheinen, der doch nur Prädikate der Persönlichkeit beigelegt werden, als "ens realissimum" der Metaphysik, nicht als der lebendige Gott des Glaubens. Entsprechend wird das Verhältnis von Religion und Philosophie schwierig und unscharf. Es kann so scheinen, als solle der Glaube wieder zum Wissen "erhoben" werden, als sei die Religion eine unzulängliche Vorwegnahme tieferer Erkenntnis der Philosophie, als solle Religion, wenn auch mit aller Freundlichkeit der Übereinstimmung, durch eine Metaphysik als die eigentliche Form der Wahrheit ersetzt werden. Und so geht das fort. Mancher, insbesondere die überlieferte Art des Hegelverständnisses und der Hegelpolemik, wird sagen, so scheine es nicht nur, so sei es. Aber wer die treibende Innerlichkeit des Gedankens nachzuleben imstande ist, scharf im einzelnen zusieht und alles gegeneinander abwägt, wird diese objektiv-idealistischen Verdunkelungen aufhellen wollen und müssen, ebenso wie die phänomenalistischen bei Kant, und wird durch solche Herausarbeitung des kritischen Idealismus erst den sinnvollen Reichtum des Hegelschen Systems wieder lebendig machen."[1]) Wir meinen, daß Brunstäd dies gelungen ist, daß er - natürlich von Kant und Hegel bestimmt, aber sie korrigierend und weiterentwickelnd - ein angemessenes Verständnis des Glaubens wie des Denkens hat, weil er das Verhältnis beider angemessen zu fassen vermag. Weder gibt er die Hegelsche Kongenialitätsthese auf, noch erliegt er der Versuchung einer natürlichen Theologie bzw. einer erneuten Metaphysik. Denken und Glauben bleiben in ihrem eigenen Recht und verweisen gerade darin aufeinander.

---

1) Brunstäd, Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte, Aufsätze, S.58

Literaturverzeichnis

Brunstäd, Friedrich: "Über die Absolutheit des Christentums", Leipzig, 1905

"Untersuchungen zu Hegels Geschichtstheorie" (Einleitung: Aufgabe und Methode der Hegelforschung), Inaugural-Dissertation, Berlin, 1909

"Beiträge zum kritischen Erkenntnisbegriffe", Habilitationsschrift, Erlangen, 1911

"Die Idee der Religion", Halle a.d.S., 1922

"Logik", München und Berlin, 1933

"Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften", hrsg. von E. Gerstenmaier und G.G.Schweitzer, Berlin, 1957

"Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften", Gütersloh, 1951

Hegels Werke werden zitiert nach:
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, ed. Hermann Glockner, 1927-1939, Suttgart
Band 2:"Phänomenologie des Geistes"
Band 4 und 5:"Wissenschaft der Logik" I und II
Band 7: "Grundlinien der Philosophie des Rechts"
Band 15 und 16:"Vorlesungen über die Philosophie der Religion" I und II
Die "Enzyklopädie" wird zitiert nach:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel:"Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", ed. Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg, 1959

Kants Werke werden zitiert nach:
"Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften"
in dem unveränderten photomechanischen Abdruck durch den de Gruyter Verlag, Berlin, 1968
Band 3:"Kritik der reinen Vernunft B"
Band 4:"Kritik der reinen Vernunft A"
"Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können"
Band 5:"Kritik der praktischen Vernunft"
Band 6:"Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"

Locke, John:"An essay concerning human understanding", The Scolar Press, 1970

Barth, Karl:"Fides quaerens intellectum", Zürich, 1958

Gadamer, Hans-Georg:"Hegels Dialektik", Tübingen, 1971

Gollwitzer, Helmut/Weischedel, Wilhelm:"Denken und Glauben", Stuttgart o.J.

Heimsoeth, Heinz:"Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik", 4.Aufl., Darmstadt, 1958

Kroner, Richard:"Von Kant bis Hegel", 2.Aufl., Tübingen, 1961

Küng, Hans:"Menschwerdung Gottes", Freiburg, 1970

Landgrebe, Ludwig:"Phänomenologie und Geschichte", Gütersloh o.J.

Theunissen, Michael:"Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat", Berlin, 1970

Weischedel, Wilhelm:"Der Gott der Philosophen", München, 1972

Windelband, Wilhelm/Heimsoeth, Heinz:"Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", 15.Aufl., Tübingen, 1957

Lebenslauf

Am 10.11.1946 wurde ich, Dorothea Schneider, als Tochter des Pfarrers Konrad Rausch und seiner Ehefrau Elisabeth, geb. Wollenhaupt, in Kassel geboren. Von 1953-1957 besuchte ich die Volksschule in Rotenburg an der Fulda und ab 1957 die Jakob-Grimm-Schule, das Gymnasium am Ort, wo ich im Frühjahr 1966 die Reifeprüfung ablegte.

Im Sommersemester 1966 begann ich mit dem Studium von Theologie, Latein und Philosophie an der Philipps-Universität in Marburg. Im Wintersemester 1967/68 studierte ich an der Ruprecht-Karl-Universität in Heidelberg. Im darauf folgenden Semester setzte ich mein Studium in Marburg fort und schloß es im Juni 1971 mit der ersten philologischen Staatsprüfung in Theologie und Latein ab. Während ich an meiner Dissertation arbeitete, besuchte ich noch Vorlesungen und Seminare in Bonn und Tübingen. Seit dem Wintersemester 1972/73 bin ich an der Freien Universität Berlin immatrikuliert.

In meinem Studium hörte ich u.a. bei den Herren Professoren von Campenhausen, Dinkler, Ebbinghaus, Gollwitzer, Gunneweg, Kümmel, Luschnat, Pöschl, Ratschow, Reich, Schmithals, Tödt, Wieland und Wimmel.